Estudos em Filosofia do Direito - Volume I

Liberalismo e Pensamento Conservador

Daniel Lena Marchiori Neto
Fernando Nagib Marcos Coelho
organizadores

Editora da furg

LIBERALISMO E PENSAMENTO CONSERVADOR

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE
Reitora
Cleuza Maria Sobral Dias
Vice-Reitor
Danilo Giroldo

FACULDADE DE DIREITO
Diretor
Carlos André Birnfeld
Vice-Diretor
Éder Dion de Paula Costa

CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS
Coordenadora
Fabiane Simioni
Coordenador Adjunto
Felipe Kern Moreira

EDITORA DA FURG
Coordenador
João Raimundo Balansin
Divisão de Editoração
Luiz Fernando C. da Silva

SÉRIE “ESTUDOS EM FILOSOFIA DO DIREITO”
Coordenação Editorial
Daniel Lena Marchiori Neto (FURG)
Danilo dos Santos Almeida (ESUCRI)
Caroline Ferri (UERJ)
Letícia Garcia Ribeiro Dyniewicz (FAE)
Fernando Nagib Marcos Coelho (FCJ)

Editora da FURG
Campus Carreiros CEP 96203 900
Rio Grande, RS, Brasil
(53) 3293-5307
editora@furg.br
http://www.edgraf.furg.br/index.php/noticias



Estudos em Filosofia do Direito - Volume I

Liberalismo e Pensamento Conservador

Daniel Lena Marchiori Neto
Fernando Nagib Marcos Coelho
organizadores

1ª edição
Rio Grande, 2017



Coordenação Editorial
Daniel Lena Marchiori Neto (FURG)
Danilo dos Santos Almeida (ESUCRI)
Caroline Ferri (UERJ)
Letícia Garcia Ribeiro Dyniewicz (FAE)
Fernando Nagib Marcos Coelho (FCJ)

Capa, Projeto Gráfico e Editoração
Daniel Lena Marchiori Neto

Revisão
Daniel Lena Marchiori Neto
Fernando Nagib Marcos Coelho

Impressão
Editora e Gráfica da FURG

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica elaborada pela Bibliotecária
Denise Débora de Souza CRB-8 212092/P

M315l Marchiori Neto, Daniel Lena
Liberalismo e Pensamento Conservador [livro eletrônico] / Daniel Lena Marchiori Neto. Fernando Nagib Marcos Coelho (Orgs.) - Rio Grande, RS: Editora da Furg, 2017. (Estudos em Filosofia do Direito. V.1)
120p. : Epub.

Bibliografia.
ISBN 978-85-7566-465-0
1. Filosofia do Direito 2. Pensamento Conservador

I. Marchiori Neto, Daniel Lena II. Coelho, Fernando Nagib Marcos

CDD 340.1



Sumário

Apresentação

Temos a grande satisfação de inauguramos a série *Estudos em Filosofia do Direito*, uma promoção do Curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Rio Grande (FURG), em parceria com a Editora da FURG. Este projeto editorial começou a ser gestado em Florianópolis nos anos de 2010, quando um grupo de estudantes do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC, hoje docentes espalhados pelo país, buscavam construir um veículo de excelência para a divulgação de pesquisas originais na área de Filosofia, Teoria e História do Direito, bem como a tradução de textos estrangeiros de indiscutível relevância.

É fato notório que produção acadêmica na área do Direito tem tido um aumento exponencial, resultado dos mais de cem programas *stricto sensu* recomendados pela CAPES. O mercado editorial a cada dia lança novas obras, coletâneas e revistas, possibilitando aos leitores uma incessante fonte de alternativas. Neste cenário, por que lançarmos uma nova coleção? O que poderíamos oferecer de *diferente* em um mercado aparentemente tão saturado?

Esta Coleção se destaca pelas temáticas elegidas. Em geral, é possível notar que a maior parte das dissertações e teses no campo da formação teórica do Direito no Brasil tende a repetir as mesmas fórmulas e pensadores, em uma espécie de *círculo vicioso*, com pouco espaço para a inovação. Neste sentido, visamos à direção contrária, priorizando linhas teóricas pouco divulgadas

na literatura nacional, bem como debates e autores sobre os quais não há referências em língua portuguesa. Desta forma, buscamos constituir uma fonte útil e acessível para a consulta de estudantes, professores e pesquisadores especializados.

O volume que inaugura esta Coleção intitula-se *Liberalismo e Pensamento Conservador*. O termo *liberalismo* no Brasil é normalmente associado a vertentes do liberalismo econômico que advogam a redução do Estado na economia, a restrição de políticas sociais e um individualismo excessivo. *Ser liberal* no país significa ser de *direita*, ser *a favor do mercado* e, portanto, *conservador*! No senso comum, *conservadorismo* e *liberalismo* soam iguais ou pelo menos caminham na mesma direção.

José Guilherme Merquior, em sua famosa obra *Liberalismo – Antigo e Moderno*, mostrou o quanto a expressão *liberalismo* envolve escolas de pensamento distintas e muitas vezes antagônicas, a ponto de preferir utilizar a expressão no plural – *liberalismos*. Para Merquior, a história intelectual do liberalismo oscila entre a preconização de dois valores distintos: a liberdade entendida como a *ausência de coerção* e a liberdade entendida como a *participação política*. A tradição britânica, de Hobbes a Locke, fez uso da primeira acepção: o liberalismo inglês é aquele que defende a autonomia do indivíduo em face da opressão do Estado. Já a tradição francesa de Rousseau prefere associar o liberalismo à autonomia, como o espaço cívico do cidadão de participar da tomada de decisões coletivas. Na *práxis* política, por sua vez, o *liberalismo* pode tanto pender para a defesa do indivíduo (i.e., a defesa do *mercado* e dos *direitos naturais*) como também do coletivo (i.e., as ideias *socialistas* e os *direitos sociais*).

Um bom exemplo desta dicotomia pode ser vislumbrado na polarização política dos Estados Unidos. O Partido Democrata é chamado de *liberal* naquele país, mas por razões opostas àquelas apontadas no Brasil. Os democratas defendem pautas ditas *social-democratas*, como programas de regulação da economia, assistência social, e também bandeiras *progressistas* em termos de costumes, como casamento gay, aborto e eutanásia.

Já o Partido Republicano possui divisões internas muito profundas. Há republicanos *libertários* (*libertarians*) que

defendem uma rigorosa austeridade fiscal, mas que, como muitos democratas, são bastante abertos em termos de costumes. Por outro lado, há republicanos *conservadores* (*conservatives*) que se opõem radicalmente tanto ao assistencialismo como também às pautas que envolvem comportamentos individuais. Ainda entre os conservadores, a defesa do nacionalismo econômico e da expansão dos gastos militares e em infraestrutura acabou ganhando mais espaço na agenda republicana como resultado das eleições presidenciais de 2016.

Hayek, em *Os fundamentos da liberdade*, escreveu um manifesto contra o conservadorismo na política. Para ele, o conservadorismo se comporta, na prática, como um grande inimigo do libertarianismo, pois os conservadores não necessariamente se opõem ao poder e ao tamanho do Estado. Conservadores não veem com maus olhos o endividamento dos governos e o aumento de impostos, desde que seja para subsidiar conflitos militares e outras pautas que julguem necessárias para a defesa de interesses *tradicionais*. Conservadores, em suma, tenderiam a colocar a *tradição* como prioritária ao *indivíduo*.

Deve-se ressaltar que o *libertarianismo* é uma vertente da tradição liberal – tanto que, para evitar confusões com a acepção *brasileira* de liberalismo, Merquior preferiu utilizar a tradução *liberismo*. O que se percebe, no cenário político estadunidense, é uma tensão entre *liberais* e *libertários*, bem como destes dois com o *conservadorismo*. Em outras palavras, trata-se de uma tensão entre *liberalismo* e *conservadorismo*, em suas várias concepções.

Em termos acadêmicos, este debate é bastante frutífero na filosofia política anglo-saxã. Há uma gama de autores que contribuíram para tornar estas diferenças mais marcantes ou mais tênues. Entre os *liberais*, há *igualitaristas* e *comunitaristas*. Entre os *libertários*, existem *minimalistas* e *anarco-capitalistas*. Entre os conservadores, existem os *tradicionalistas* e os *céticos*.

A riqueza deste debate, em sua completude, é bastante negligenciada na literatura brasileira. Há muitas razões que podem ser levantadas, desde o mero preconceito até a própria falta de informação, tendo em vista que textos essenciais não estão disponíveis em português. Não é objetivo deste livro,

evidentemente, esgotar o assunto. O máximo que nos caberia seria trazer aos leitores estudos originais sobre a temática, na esperança de que fosse estimulada a *descoberta* deste universo conceitual de ideias e tradições de pensamento.

Os três primeiros trabalhos deste livro envolvem a obra de Michael Oakeshott, talvez o maior representante do conservadorismo inglês do século passado. Oakeshott se destaca por uma produção filosófica original e criativa. De acordo com Bhikhu Parekh, Oakeshott libertou o conservadorismo das tradicionais *amarras* do moralismo e o do historicismo, com base em uma epistemologia cética e rigorosamente construída.

O primeiro ensaio, *Michael Oakeshott e o paradigma conversacional da política*, é de autoria da pesquisadora finlandesa Suvi Soininen, uma das mais competentes intérpretes da obra de Michael Oakeshott na atualidade. O texto, inédito em língua portuguesa, traz uma provocante discussão acerca da compreensão oakeshotteana da política, através de uma minuciosa análise da trajetória intelectual do autor.

Ao contrário das interpretações mais comuns, de que Oakeshott repudiava a política ou simplesmente defendia o passivismo político, Soininen sustenta que a *metáfora da conversação* (cujo ápice se deu através do ensaio *A Voz da Poesia na Conversação da Humanidade*) oferece uma visão teórica significativa da política, que caminha ao lado de seu entendimento filosófico. A autora chama de *paradigma conversacional* a compreensão dos modos e procedimentos políticos, tendo como traço a política parlamentar inglesa e sua perspectiva temporal em relação à direção da deliberação política.

O trabalho seguinte intitula-se *Uma filosofia da política? A compreensão filosófica no pensamento conservador de Michael Oakeshott*, de autoria de Daniel Lena Marchiori Neto, professor da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Neste texto, o autor parte da assertiva de que o *conservadorismo* em Oakeshott é erigido mediante três visões fundamentais: sua teoria do conhecimento, a crítica ao *racionalismo* na política e a teoria da *associação civil*.

Tendo como base estes pilares, o autor busca indagar sobre o

papel da filosofia política na obra de Oakeshott. Esta investigação tem o objetivo de averiguar a relação entre ceticismo filosófico e a teoria política oakeshotteana, servindo como subsídio preliminar para entender a distinção entre o conservadorismo como uma *disposição* e como uma *ideologia*.

Em seguida, Guilherme Ricken, egresso do Mestrado em Direito da Universidade de São Paulo (USP), assina o ensaio *Aportes para uma História do Direito a partir da filosofia de Oakeshott*. Trata-se de um texto provocativo, em que autor reflete sobre a forma de *fazer* história do direito.

Aproveitando-se do entendimento filosófico de Oakeshott, demonstra que uma investigação histórica, por lidar exclusivamente com o passado, é uma tarefa que somente pode ser empreendida em relação a um passado *histórico*. A História é uma modalidade autônoma de pensamento, com sua própria lógica, sendo *indiferente* e não tendo *relação* com quaisquer finalidades práticas ou políticas. A adoção destes pressupostos implica uma revisão profunda na forma como é realizada a história do direito. Ricken critica, por exemplo, o uso da historiografia para "servir como instrumento para a compreensão do direito vigente e para atestar um suposto caráter atemporal de determinados institutos legais". Esta crítica revela, sem dúvida, a forma caricatural como a história do direito é muitas vezes apresentada, tanto no ensino jurídico como também em muitas publicações.

Na sequência, temos o trabalho *John Locke e as prerrogativas monárquicas: um problema clássico do liberalismo político*, de autoria de Fernando Nagib Marcos Coelho, professor da Faculdade Cenecista de Joinville. Nele, o autor resgata passagens raramente exploradas na obra de John Locke, mostrando a importância das prerrogativas reais em seu sistema político. Para Locke, enquanto ao legislativo caberia a feitura das leis de forma perene, a permanência das leis somente poderia ser garantida através da atuação do executivo, tanto na aplicação da mesma quanto na capacidade de adaptá-la no decurso do tempo, especialmente na ocorrência de situações emergentes.

Em princípio, esta visão contradiz a teoria lockeana da supremacia do poder legislativo na comunidade política. Trata-

se, na verdade, de um tema caro ao *liberalismo político*, que sempre viu a concentração de poder do executivo com um dos males a serem sanados através da separação de poderes. Por outro lado, o professor Marcos Coelho demonstra, em uma leitura historiográfica, a *normalidade* do uso das prerrogativas reais, e como que o sistema político liberal dificilmente sobreviveria sem elas. Isto com certeza serve como uma crítica à forma anacrônica como muitas vezes autores clássicos são interpretados na contemporaneidade, projetando no passado demandas e contingências modernas.

Last but not least, Bruno Lauda, mestre em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), traz o ensaio *Contra a neutralidade: uma crítica comunitarista ao Estado Liberal*. Neste texto, Lauda resgata o pensamento de Charles Taylor com o intuito de questionar um dos pilares da tradição liberal, que é a noção de *neutralidade*. Através do caráter supostamente neutro, o liberalismo ofereceria uma visão política para as sociedades de caráter perene e universal, através da assertiva de que os sujeitos teriam interesses subjetivos e morais racionalmente dedutíveis. A proposta de Taylor envolveria uma mediação entre o liberalismo universalista e o caráter particular das comunidades políticas.

Este texto é um bom exemplo de como se configura o conflito entre *liberalismo* e *pensamento conservador*, o tema desta coleção. De um lado, Charles Taylor reconhece a importância de aspectos morais do liberalismo, como a noção de dignidade dos indivíduos. Contudo, enfatiza que o liberalismo não pode existir de maneira atomizada, independente de qualquer sentido de comunidade. As *identidades* políticas não se originam de uma percepção racional sobre a política, mas através de um longo processo social onde a valorização de bens políticos e o cultivo de hábitos de comportamento compõem uma tradição, que dá vida e sentido às comunidades. Desta forma, verifica-se que o *comunitarismo* apresenta afinidades com o *liberalismo clássico*, não o negando por completo. Por outro lado, as visões sobre o *self* e a comunidade, de alguma forma, estão relacionadas com prerrogativa de que não se deve simplesmente ignorar a *tradição*, tema tão caro aos conservadores.

Por fim, gostaríamos de agradecer fortemente aos autores, à Editora da FURG e à Coordenação do Curso de Relações Internacionais por acreditarem neste projeto. Desejamos a todos uma ótima leitura!

Satolep, janeiro de 2017.

Daniel Lena Marchiori Neto
Fernando Nagib Marcos Coelho

Michael Oakeshott e o paradigma conversacional da política[1]

Suvi Soininen[2]

> *Como seres humanos civilizados, somos herdeiros não de uma investigação sobre nós mesmos e o mundo, nem de um acumulado de informações, mas sim de uma conversa que começou nas florestas primitivas e se fez mais articulada ao longo dos séculos (OAKESHOTT, 1959, p. 490).*

Há duas linhas populares de interpretação no que diz respeito a Michael Oakeshott e sua relação com a política. A primeira, que atualmente parece estar ganhando popularidade, é enfatizar seu caráter enquanto filósofo cujas reais realizações se encontram em outros lugares que não na esquálida área da filosofia *política*. Sua epistemologia é vista como separada e em uma posição mais elevada do que seu entendimento sobre a política. A seminal metáfora oakeshotteana da *conversação* é vista como uma continuação não problemática de sua anterior teoria das modalidades (OAKESHOTT, 1933), que se refere a uma afirmação epistemológica da existência de esferas independentes da experiência humana. Intérpretes deste tipo também gostam de sugerir que o próprio Oakeshott realmente ignorava a política

1 Este trabalho foi traduzido por Daniel Lena Marchiori Neto (FURG).

2 Pesquisadora da Universidade de Jyäskylä, Finlândia. E-mail: suvi.m.soininen@jyu.fi.

(ver, e.g., NARDIN, 2001). A segunda linha de intérpretes compartilha amplamente este último ponto de vista, embora sua intenção seja enfatizar Oakeshott interpretou mal a natureza da política. Eles sustentam que Oakeshott defendeu o passivismo político na forma da conformação habitual à tradição política (e.g. CRICK, 1963; CRICK, 1991; GELLNER, 1980; PITKIN, 1976). A conversação é vista como uma encarnação dessa compreensão passiva da política. A política da conversação é identificada com o conservadorismo político, para o qual o passado oferece a principal fonte da consulta política.

Neste artigo, eu gostaria de apresentar uma interpretação da metáfora da conversação de Oakeshott de maneira alternativa e complementar aos pontos de vista acima mencionados, tomando a metáfora como essencialmente ligada à sua concepção da atividade política. O que eu me refiro como o *paradigma conversacional da política de Oakeshott* nos apresenta uma compreensão específica da política que acentua a importância dos modos e procedimentos da atividade política. Eu também discuto aqui que a compreensão de Oakeshott sobre a política conforma determinados traços da política parlamentar. Sugiro que as nuances no entendimento oakeshotteano da política variam de acordo com a política contemporânea e sua perspectiva temporal em relação à direção da deliberação política, isto é, o passado, o presente ou futuro e suas combinações de mudança. A metáfora da conversação significa, em primeiro lugar, um paradigma conservador da política parlamentar como um lugar de discussão, embora limitado principalmente à elite. As elites são aquelas capacitadas hereditariamente na arte da política. Em seguida, a metáfora da conversação sublinha a importância dos procedimentos e regras parlamentares em relação à atividade política. Por fim, à luz da teoria tardia de Oakeshott sobre a atividade política na década de 1970, podemos atribuir um significado retórico à política de conversação, que enfatiza a deliberação entre diferentes alternativas.

Além disso, sugiro que o entendimento *filosófico* de Oakeshott sobre a conversação da humanidade tendo lugar entre as *vozes* da filosofia, poesia, prática e ciência tem importantes ligações com sua concepção da atividade política (OAKESHOTT, 1959). Este último ponto está implícito no simples fato de que Oakeshott for-

mulou sua metáfora da conversação em relação à atividade política antes de sua formulação em relação à filosofia. Além disso, em *A Voz da Poesia na Conversação da Humanidade* (1959), Oakeshott descreve a amizade (e amor) como uma atividade prática ambígua e não utilitária que é capaz de constituir uma "conexão entre as vozes da poesia e da prática, um canal de entendimento comum" (OAKESHOTT, 1959, p. 538). Oakeshott já havia usado a noção de amizade em conexão com sua *política conservadora*. As regras desempenham um papel importante neste tipo de política, exemplificando que uma atividade é realizada por si só. A noção de amizade é uma antecessora do famoso conceito oakeshotteano de *associação civil*, no qual a política, por seu turno, possui atributos que ele anteriormente associou de forma mais exclusiva somente com a filosofia e a poesia. Política é promover ou suportar uma mudança nas regras, cujo reconhecimento constitui a base da associação civil. Vale destacar que os cidadãos não têm necessariamente nada mais em comum entre si além do reconhecimento das regras e da autoridade precedente para prescrevê-las (OAKESHOTT, 1975b). É o tipo de associação que Oakeshott considera moralmente tolerável para a existência do Estado Moderno como uma associação compulsória (OAKESHOTT, 1975c). Não há verdadeira política em uma *associação empresarial*, visto que as regras são somente instrumentais para a realização de um fim conhecido, que molda este outro tipo ideal de associação humana (OAKESHOTT, 1975b). Com base nesta ideia, concentro-me na metáfora da conversação para argumentar que não podemos ver a filosofia de Oakeshott como superior a sua filosofia política ou pensamento político, mas sim, que existe uma relação de simpatia entre os dois.

Não estou sugerindo aqui que Oakeshott seja em primeiro lugar um representante do conservadorismo britânico. Nem eu desejo retratá-lo como alguém que manteve uma concepção essencialmente inalterada de política ao longo de sua carreira. Em vez disso, examino sua posição como um teórico significativo da atividade política, cujo entendimento da política como conversação pode ser comparado com eminentes descrições contemporâneas da política, tais como os *novos começos* de Hannah Arendt e os *conflitos essenciais* de Isaiah Berlim. A política da conversação

pode ser entendida como uma oposição a todas as tentativas de fundir a política com a administração ou a engenharia, no que tange ao respeito aos procedimentos e regras, bem como a oposição à visão de que somente os resultados importam na política. É uma contribuição significativa para uma linha da teoria política do século XX que defende e define a política como uma atividade específica e lida com a contingência *essencial* de instituições, leis e outros arranjos.

Conversação e conservadorismo

Oakeshott é talvez mais famoso por sua noção de racionalismo em política, o que explica pelo menos parcialmente sua reputação como alguém que despreza a política em geral. Em suma, ao tratar da política racionalista, Oakeshott está se referindo à assimilação incorreta da política em alguma outra atividade. Sua noção de política racionalista pode ser vista como um conceito abrangente para a crítica às várias tentativas de reduzir a *política* à administração, fabricação econômica, engenharia ou compreensão científica. No ensaio *Racionalismo em Política* (1947), no qual ele esboçava essa noção, a visão de Oakeshott sobre a política contemporânea era particularmente pessimista. Segundo ele, no pós-guerra, "quase toda a política hoje em dia se tornou racionalista ou quase racionalista" e a política aspira a impor uma condição uniforme à humanidade (OAKESHOTT, 1947, p. 5). Portanto, se tomado como um excelente exemplo de sua compreensão da política, este ensaio levou à falsa suposição de que Oakeshott possui um desprezo geral pela política. Sua crítica da política racionalista foi mal interpretada como uma crítica da atividade política como um todo.

De forma mais específica, é importante ressaltar que neste ensaio, como na maioria de seus outros textos sobre política, a concepção negativa, como a descrição de uma compreensão pervertida da atividade política, é acompanhada por uma descrição *normal* ou *adequada* da atividade política[3]. Oakeshott opera assim com a *dualidade* e a *ambiguidade* da política. Por exemplo, os

3 Entretanto, isto marcou uma mudança em comparação com sua concepção anterior. Em *O papel da política*, Oakeshott descreveu a atividade política em geral em termos tão negativos que mais tarde reservou-os exclusivamente para a política racionalista.

estilos e linguagens políticos da política *racionalista* e da *política de fé* são contrastados com a política *racional*, *adequada* ou *tradicional* e a *política do ceticismo* (OAKESHOTT, 1947; OAKESHOTT, 1996; comparar com, e.g., GALLIE, 1973). Eu me concentro particularmente nesses últimos tipos de descrições para entender a noção de Oakeshott sobre a política da conversação. Isto também requer um exame simultâneo dos diferentes níveis da escrita de Oakeshott, o que facilita uma compreensão de como sua leitura de obras contemporâneas e situações políticas acrescenta um nível mais concreto de conteúdo a suas, às vezes, vagas descrições filosóficas da atividade política. Concentrando-se nas descrições positivas de Oakeshott de políticas especificamente parlamentares também nos permite repensar a questão de seu elitismo político e sua transformação.

Mais propriamente, nos anos imediatos do pós-guerra, a compreensão de Oakeshott da política racional é idêntica à sua compreensão da política *tradicional*, conservadora. Numa carta pessoal a Karl Popper, na qual, para mim, sua metáfora da conservação aparece pela primeira vez, Oakeshott contrasta sua noção de *política da conversação* com a *política da argumentação* de Popper, que ele identifica com a política racionalista. A política racionalista vê um único problema em uma sociedade, como o desemprego, tão avassalador que resolvê-lo exige abalar toda a sociedade (OAKESHOTT, 1948b)[4]. Em vez disso, a política adequada deveria manter a sociedade como um todo, com todos os seus diversos arranjos, de forma coerente, estável e progressiva (OAKESHOTT, 1948b). Na conversação, "há algo muito mais forte" do que a razão que une os homens, como, por exemplo, "uma civilização comum (quando existe), hábitos comuns de comportamento (onde existem) – nenhum dos quais é racional, dependente do argumento ou comum a *todos* os homens" (OAKESHOTT, 1948b). É assim nesta caracterização que Oakeshott associa pela primeira vez sua política da conversação ao conceito de *tradição*, embora ele não use essa palavra nesta carta em particular.

Pode-se razoavelmente argumentar que é praticamente im-

4 Em sua resposta, Popper diz que concorda plenamente com a opinião de Oakeshott de que "nenhum problema é resolvido permanentemente", acrescentando que ele está feliz em substituir sua política de argumentação por uma política de conversação (POPPER, 1948).

possível realizar uma interpretação inequívoca, *correta*, do conceito de tradição em Oakeshott. De acordo com Samuel Coleman, Oakeshott "desloca o emprego da tradição desde o sentido de referir-se a toda a cultura ou ao processo de enculturação de uma sociedade até o significado que diz respeito a uma única tradição daquela sociedade" (COLEMAN, 1968, p. 249). Em outras palavras, parece possível ler quase qualquer coisa no conceito de tradição de Oakeshott, desde a teoria do comportamento humano até a noção de tradições como sendo os contextos apropriados para ler filosofia (ver SOININEN, 2003).

No entanto, há uma dualidade bastante sólida na interpretação anterior, especificamente da tradição política nos textos de Oakeshott. A primeira linha tem enfatizado o conceito aliando seu tradicionalismo conservador com seu medo inerente dos "princípios democráticos que desafiam o privilégio e o status" (CROSSMAN, 1958, p. 137). O cinismo político e as qualidades místicas da tradição também são enfatizados (CROSSMAN, 1958; THOMAS, 2000). A segunda linha destaca o caráter fluido e não fixo das tradições como exemplos para as possibilidades da ação política (ver, e.g., MOUFFE, 1993; SOININEN, 2003). Sugiro aqui que é possível encontrar uma espécie de *explicação* desta contradição em suas interpretações concentrando-se no tema da mudança na perspectiva oakeshotteana do tempo e sua visão de política adequada, parlamentar.

As acusações de elitismo feitas contra Oakeshott tendem a ser geralmente formuladas em referência ao seu (burkeano) conservadorismo. E inegavelmente, em um sentido diferente do que sua posterior *disposição conservadora* sugeriria (OAKESHOTT, 1956), o tom de Oakeshott nos anos do pós-guerra é conservador em sua defesa da tradição parlamentar e da política à moda inglesa. Neil McInnes observou que o contraste proposto por Oakeshott foi previamente afirmado por Benjamin Disraeli em 1872: ambos admitem a inevitabilidade da mudança, mas insistem que a mudança deveria ser feita em respeito aos modos, costumes e tradições em vez de princípios abstratos ou doutrinas gerais (MCINNES, 2000).

Num tom semelhante a outros críticos do planejamento central (e do governo Attlee), Oakeshott insiste que a tarefa do *agente político* é impedir a concentração de poder em uma sociedade, es-

pecialmente sob a forma de monopólio (OAKESHOTT, 1948a; ver, e.g., HAYEK, 1944). A segunda função do político em exercício é investigar os problemas correntes dentro de uma determinada sociedade e corrigi-los, "através dos princípios legais que constituem o método de ajuste reconhecido em qualquer sociedade experiente e organizada" (OAKESHOTT, 1948a, p. 487). Oakeshott acrescenta que o político deve ter em mente "não apenas 'o indivíduo' (...) e o 'governo', mas também a vasta massa de relações saudáveis entre os membros de uma sociedade (algumas estabelecidas por lei e outras pelo costume) que, sobre qualquer ponto de vista, exceto o do extremismo revolucionário, são mais importantes do que as poucas que são mórbidas" (OAKESHOTT, 1948a, p. 487). Esta descrição levanta uma questão: quem julga as relações saudáveis? Deste modo, a crítica do pensamento de Oakeshott no sentido de conter certo tipo de elitismo político é correta. A política da conversação é do tipo que busca conselhos no passado: "tal política é, de fato, uma espécie de política perene, a forma de toda política que faz uso das realizações passadas da nossa sociedade para empreender e organizar, e que se esforça para acrescentar a essas realizações" (OAKESHOTT, 1948a, p. 489).

A concepção de Oakeshott sobre a política naquele tempo pode muito bem ser criticada com respeito à sua assertiva de que a tradição *sugere*, de alguma forma, a existência de uma direção inerentemente correta da ação política. A ideia de deliberação política como recorrer ao conselho do passado tende, naturalmente, a favorecer o status quo. Além disso, a visão de política de Oakeshott tem sido criticada por sua "falta de realismo" (MILLER, 1962, p. 425). Por exemplo, Bruce Miller (1962) ressalta que "Oakeshott raramente menciona partidos políticos; contudo, os partidos são a parte principal da força motora por trás de quase todos os governos modernos, que são essencialmente de caráter partidário" (MILLER, 1962, p. 425). Tendo estes pontos em mente, a partir de uma perspectiva parlamentar, somos capazes de discernir outro aspecto nesta política *tradicional* de conversação, que indica uma mudança mais dramática no conservadorismo de Oakeshott do que muitas vezes é percebida.

No ensaio *Rationalism in Politics*, Oakeshott contrasta a políti-

ca racionalista da "destruição e criação conscientemente planejada e deliberadamente executada" com a política inconsciente, habitual e costumeira por natureza (OAKESHOTT, 1947, p. 26). Ele também fala dos conhecimentos prático e técnico, que são aspectos necessários da atividade política. Neste último conceito, ele se refere ao conhecimento que pode ser formulado em regras e técnicas. O conhecimento prático, inversamente, não pode ser ensinado ou aprendido, mas apenas transmitido e adquirido (OAKESHOTT, 1947). Como percebo, a ênfase de Oakeshott na importância do conhecimento prático na atividade política aponta principalmente para o conhecimento da *prática parlamentar*. É também a este respeito que ele pareceu, neste momento particular, a considerar pontos de vista que até poderiam ser vistos como pertencentes à esfera do conservadorismo *antigo*.

Em primeiro lugar, é um fato bastante conhecido que Oakeshott descreve a política racionalista como um estilo de política que decorre do período pós-Renascimento (OAKESHOTT, 1947). No entanto, é nos últimos tempos que "o caráter racionalista tornou-se mais grosseiro e mais vulgar" (OAKESHOTT, 1947, p. 23). A política racionalista é característica da inexperiência, e neste ensaio ele está se referindo àqueles que são politicamente imaturos, como os políticos e eleitores, particularmente na Grã-Bretanha. Oakeshott julga os primeiros em termos mais diretos:

> (...) temos um espetáculo de um conjunto de políticos racionalistas santificados, pregando uma ideologia de altruísmo e serviço social a uma população na qual eles e seus antecessores fizeram o seu melhor para destruir a única raiz viva do comportamento moral; foram contrariados por outro conjunto de políticos que mergulham no projeto de converter-nos do Racionalismo sob a inspiração de uma nova racionalização da nossa tradição política (OAKESHOTT, 1947, p. 42).

Desta forma, Oakeshott não apoia o conservadorismo partidário contemporâneo e rejeita, por exemplo, o *Caminho da Servidão* de Hayek pela simples razão de que é uma doutrina (OAKESHOTT, 1947, p. 26). Os políticos não têm conhecimento das tradições políticas de sua sociedade, o que "nas circunstâncias mais favoráveis, leva duas ou três gerações para adquirir" (OAKESHOTT,

1947, p. 36). Eles não têm o conhecimento de como praticar sua profissão, que, "não muito tempo atrás, era propriedade até de oponentes extremos na política inglesa" (OAKESHOTT, 1947, p. 37). A visão de Oakeshott da política adequada é de origem anterior. Em uma carta a Popper, ele escreve:

> (...) sob a inspiração do verdadeiro racionalismo, você me parece dividir a vida política em átomos da ação política e tomar o negócio da política como a solução certa e razoável de uma série de problemas. Mas a vida política só se torna isso quando é governada por ideologias: *normalmente*, no século XIX, nunca foi assim (OAKESHOTT, 1948b).

O modelo *concreto* sobre o qual a política da conversação de Oakeshott se baseia parece ser, portanto, a política parlamentar do século XIX. Vale destacar que este modelo é reminiscente do período anterior à introdução da Lei da Reforma de 1867, após a qual os partidos começaram a apelar a um público mais vasto em sua retórica. Neste sentido, o eleitorado deu uma ênfase maior na *política ideológica* da Grã-Bretanha.

Assim, neste ponto, a política da conversação de Oakeshott pode ser comparada com a visão de Burke. Em primeiro lugar, Oakeshott fala da tradição política como se houvesse apenas uma em uma dada sociedade em um determinado momento, e como se fosse oferecida aos agentes políticos a possibilidade de consultar a voz do passado. Em outras palavras, a política é vista como uma conversação entre o passado e o presente. Além disso, Oakeshott parece apoiar uma visão do conceito de parlamento que é semelhante à de Burke. Para Burke, em 1774, o parlamento era uma "assembleia deliberativa de uma nação, com um interesse, o do todo" (BURKE, 1774, p. 64). Um membro do parlamento não representa interesses locais, mas atua primeiro e principalmente como um membro do parlamento (BURKE, 1774, p. 64). Em 1948, Oakeshott reconhece a necessidade política e programática, mas nega que a visão Conservadora tenha algo a ver com *palavras de ordem*, *slogans* e *visões*, isto é, com uma retórica que ele vê como atraente para os eleitores inexperientes (OAKESHOTT, 1948a). Oakeshott também fala do parlamento como enfaticamente *um* corpo na sociedade; o político, seja no governo ou na oposição,

deve entender que sua *função* primária é dispersar as perigosas concentrações de poder na sociedade[5]. A política da conversação também se refere às inerentes aptidões parlamentares dos políticos, que diferem daqueles que apelam ao vasto público. De fato, Oakeshott adverte explicitamente que "sob uma administração Trabalhista, o parlamento é rebaixado à posição de um corpo executivo para executar os termos de um programa determinado por um corpo irresponsável" (OAKESHOTT, 1948a, p. 480). As raízes da visão de Oakeshott sobre os partidos parecem se estender muito antes do século XX. Além disso, a visão de Oakeshott sobre a política parece exigir certo consenso entre os políticos parlamentares sobre sua tarefa primordial de dispersar os monopólios e proteger o Parlamento da excessiva influência de instâncias externas. Este consenso, bem como o domínio pelo político das habilidades parlamentares, caracteriza a visão de Oakeshott sobre a boa política parlamentar daquela época.

O oceano da política e as regras da navegação

> *Toda tribuna necessita de regras para conduzir sua atividade (BAILEY, 1971, p. 64).*

> *(...) curiosamente, foram os ingleses (que, em geral, não são muito propensos ao diálogo) que primeiro aprofundaram o reconhecimento de que a política é extremamente qualificada para ser uma arte conversacional (OAKESHOTT, 2004, p. 195).*

É no ensaio[6] *A Economia Política da Liberdade* (1949) que Oakeshott repete sua formulação da política como uma conversa. É importante ressaltar que, no entanto, ele afirma que é justamente nessa política que "passado, presente e futuro tem, cada um, uma voz; e embora um ou outro deles possa prevalecer em uma dada ocasião, nenhum deles exerce o domínio de forma perpétua, e é por causa disso que somos livres" (OAKESHOTT, 1949,

5 As concepções do que podemos chamar de conservadorismo e liberalismo em Oakeshott nem sempre estão de acordo uma com a outra, embora não aprofundarei este tópico aqui.

6 Esta é uma revisão o livro de H.C. Simons, *A Economia Política de uma Sociedade Livre*, University of Chicago Press e Cambridge University Press, 1948 (ver OAKESHOTT, 1949a, 384).

p. 388). É a liberdade, mais do que a tradição, que é valorizada aqui, e o tom elitista parece ter desaparecido tanto no sentido de apelar para o passado como também no sentido de reservar a aptidão política para a classe mais *experiente* de uma dada sociedade. Em minha opinião, Oakeshott não voltou a esse tipo de elitismo, apesar de tais acusações serem comuns no que diz respeito à sua conferência inaugural, *Educação Política* (1951) – ver, e.g., AL ANON, 1962.

Nesta conferência, Oakeshott busca apresentar uma descrição filosófica – ao contrário de uma prescrição – de como a atividade política deve ser compreendida. Ele repete a formulação da política como uma conversa em oposição a um argumento (OAKESHOTT, 1951). A política da conversação é oposta à política ideológica, na qual se acredita que toda ação é realizada de acordo com princípios premeditados, embora na *realidade* isso seja impossível. Oakeshott, sem dúvida, parece considerar aqueles que reconhecem a natureza conversacional da política como mais hábeis do ponto de vista político do que os que não o fazem, embora ele não limite o aprendizado deste conhecimento a nenhum grupo específico de pessoas na sociedade. A atividade política brota das "tradições de comportamento existentes" (OAKESHOTT, 1951, p. 56), e a política de uma comunidade é aprendida e praticada da mesma maneira que sua linguagem.

Quanto à dualidade das interpretações deste texto, em particular no que diz respeito à tradição, minha opinião é a de que é essencial reconhecer que o que restou de sua concepção anterior de política é precisamente a noção de parlamento e habilidades parlamentares como representação da política da conversação, embora rejeitasse as conotações de que haveria uma classe mais preparada para se envolver na política[7]. Quando observada numa

7 Este ponto de vista seria fortemente apoiado se o manuscrito *Maturidade Política*, encontrado no espólio de Oakeshott, realmente foi escrito por ele, como parece ser o caso com base em seu estilo. Há uma passagem que diz: "a maturidade política, propriamente dita, parece-me consistir principalmente nestas quatro qualidades: altos padrões profissionais dentro da classe política e administrativa; a habilidade, distribuída igualmente entre pessoas de todas as classes e camadas da população, de usar o vocabulário político democrático; uma ampla variedade, em todos os níveis da sociedade, de organizações políticas profissionais, culturais, dentre outras, independentes do Estado, de todos os partidos políticos e umas das demais; e um alto grau de adaptabilidade" (LSE 01/01/1941, p. 4). O autor também diz aqui que os "politicamente articulados não devem, em virtude de sua competência, formar uma classe separada do resto da sociedade", mas devem negociar

perspectiva parlamentar, a noção de atividade política de Oakeshott (1951) perde muito de seus elementos *místicos* e, em vez disso, apresenta a educação política como uma "questão de entender uma tradição" (p. 62), ou seja, os arranjos e instituições de uma sociedade como "marcas de pensadores e estadistas" (p.64) e "o ensino de como participar de uma conversa" (p. 64). Para Oakeshott, a política da conversação é a nossa "maneira de falar" (p. 62). Oakeshott sugere, assim, uma visão contingente e antifundacional da atividade política em que "a autoridade é difundida entre o passado, o presente e o futuro" (p. 60) e os homens assim "navegam em um oceano sem limites e sem fundo; não há nem porto para abrigo, nem chão para lançar âncoras, nem lugar de zarpar, nem destino designado" (p. 61). No entanto, a atividade política ainda mantém padrões mais estabelecidos nas práticas parlamentares que ajudam na navegação desse mar sem fundo. O paradigma político de Oakeshott assume, pois, um caráter *inspirado* na política parlamentar. Ele sugere que a arte da política seja entendida como o domínio de habilidades parlamentares e da linguagem política, embora ele deixe em aberto a questão do conteúdo real da política. Neste sentido, as tradições de diferentes grupos em uma dada sociedade são vistas como múltiplas e diversas (OAKESHOTT, 1951). O primeiro elemento do consenso, que apareceu na forma de acordo sobre a função primordial dos políticos ser a de prevenir monopólios, desapareceu. No entanto, a referência à tradição enfatiza que um político deve, em certa medida, dominar e respeitar as regras dos procedimentos parlamentares para ser bem sucedido na política.

Em seus trabalhos posteriores, a perspectiva temporal efetivamente recomendada por Oakeshott no ato da deliberação política tende a ser mais uma relação acentuada entre o presente e o futuro do que uma reversão ao passado. Em *A atividade de ser um historiador* (1958), Oakeshott parece nos advertir sobre os políticos que constroem "um *passado vivo*, que repete com autoridade espúria os enunciados colocados em sua boca" (OAKESHOTT, 1958, p. 181). Embora ele esteja preocupado principalmente com

e competir entre si de acordo com as "convenções, as quais não se arriscam a deixar de lado" (LSE 01/01/1941, p. 6). A escolha nas eleições também é legítima em sociedades politicamente maduras, porque "os eleitores têm uma ideia aproximada do que os partidos representam" (LSE 01/01/1941, p. 6).

as condições de invocar um passado histórico neste ensaio, ele também critica a *política retrospectiva*, que usa o passado como "um campo no qual exercemos nossas opiniões morais e políticas, como *whippets* no prado em uma tarde de domingo" (OAKESHOTT, 1958, p. 181). A disposição conservadora de Oakeshott é tal que reverencia o presente por causa de sua familiaridade (OAKESHOTT, 1956). A política é caracterizada como uma atividade de inovação que busca melhorar uma situação existente. Um conservador prefere inovações pequenas e limitadas a grandes e indefinidos modos de mudança; "ele não tem nenhum impulso para velejar mares desconhecidos; para ele, não há magia em estar perdido, confuso ou naufragado. Se for forçado a navegar no desconhecido, ele vê a virtude em lançar o prumo a cada centímetro do caminho" (OAKESHOTT, 1956, p. 412).

Um conservador em política aprecia a atividade ao contrário de tomar proveito dela (OAKESHOTT, 1956, p. 412). No final dos anos de 1950 a 1960, Oakeshott descreve a linguagem da política como a linguagem do desejo e aversão, da preferência e escolha, de aprovação e desaprovação e de persuasão; em outras palavras, como a retórica (OAKESHOTT, 1962). No entanto, a política é uma habilidade que não se resume a *fazer as coisas*. As regras de conduta são precisamente os meios que permitem entrar no jogo e apreciá-lo por si mesmo. Embora as regras possam ser, e muitas vezes o são, alteradas de tempos em tempos, elas devem ser alteradas de forma bastante conservadora, pois "impedem conflitos alheios e conservam a energia humana" (OAKESHOTT, 1956, p. 421). Elas perderiam rapidamente seu valor se fossem constantemente contestadas.

Os tipos de regras que são respeitadas pelos conservadores incluem "a realização de audiências públicas ou o procedimento de uma tribuna na Câmara dos Comuns ou o procedimento de um tribunal de justiça" (OAKESHOTT, 1956, p. 421). O respeito aos procedimentos traz continuidade à politica de inovação, embora ocasionalmente sejam revistos. É evidente que Oakeshott (1956) deseja manter o importante aspecto da política parlamentar e conversacional, numa situação em que, no final das contas, são os eleitores que elegem o Parlamento. Ele acredita, ou pelo menos espera acreditar, que os *indivíduos*, em oposição aos *anti-*

-indivíduos ou *homens de massas*, escolherão um candidato que respeite sua individualidade (OAKESHOTT, 1961). Ele enfatiza a importância da prática do *governo parlamentar* em oposição ao *governo popular*; uma arena de discussões ao invés de uma *oficina de trabalho* (OAKESHOTT, 1961). No último estilo de governo, a ação de um parlamentar parece estar limitada exclusivamente à implementação de fins ditados pelo público votante. No entanto, na realidade, Oakeshott vê o mandato como uma ilusão que liberta os *homens de massas* do fardo de escolher por eles mesmos. Em uma arena de discussões, todos os objetivos políticos são intencionalmente alteráveis e controversos, o que acentua o significado do julgamento político e a responsabilidade de cada um dos parlamentares. Oakeshott enfatiza que a existência de regras na política fornece um aspecto de moderação, contenção, deflação, pacificação e reconciliação à política, em oposição a alimentar os "fogos do desejo" (OAKESHOTT, 1956, p. 432).

Em suma, *as duas primeiras características* do que chamo de paradigma conversacional da política de Oakeshott são a sua *perspectiva temporal da deliberação política* como uma conversa entre o passado, o presente e o futuro, bem como sua clara referência à *política parlamentar de modo específico*. Além disso, quando ele fala em termos mais estritamente filosóficos, podemos ver ecos desse paradigma mais *concreto* no contexto do pensamento de Oakeshott[8]; os modos de conversação que a Câmara dos Comuns oferece são um aspecto essencial de sua visão de política (OAKESHOTT, 1950). Oakeshott aprecia as práticas parlamentares e os procedimentos de conversação como aspectos essenciais da "democracia parlamentar britânica", que não é "uma aproximação a um sistema de governo idealmente *democrático*", mas sim um "notável instrumento de refinamento e reatividade, lançado no curso de nossa história política, capaz de digerir as investidas de fanáticos" (OAKESHOTT, 1964, p. xxiv). Para mim, esta caracterização demonstra o apreço fundamental de Oakeshott pela atividade política em uma sociedade plural[9].

8 Por exemplo, muitas descrições da natureza mutável dos discursos no Parlamento, em grande parte, concordam com a diferenciação de Oakeshott entre uma arena de discussões e uma *oficina de trabalho* (ver, por exemplo, HALIFAX, 1957).

9 Num texto manuscrito da série de conferências *O Estudo do Pensamento Político* (1960, LSE), Oakeshott escreve: "a política, de um ponto de vista importante, pode ser conside-

Relações conversacionais: filosofia, poesia e política

> *(...) o procedimento da Câmara dos Comuns foi, em grande medida, herdado de tempos mais vagarosos (BAILEY, 1971, p. 90).*

Como Oakeshott descreve em 1959, na *conversação da humanidade*, a multiplicidade das atividades humanas envolve uma discussão sobre a civilização tomada sem qualquer finalidade extrínseca, mas cuja tensão inerente entre a seriedade e a ludicidade desempenha um papel importante. Enquanto um compromisso sério, cada voz busca conclusões dentro de sua própria esfera de atividade e, sem isso, a "conversa não terá ímpeto" (OAKESHOTT, 1959). No entanto, "na sua participação na conversa, cada voz aprende a ser lúdica, aprende a compreender-se conversacionalmente e a reconhecer-se como uma voz entre as vozes" (OAKESHOTT, 1959, p. 493). Há passagens de argumentação e de questionamento nessa conversa, mas é a capacidade de participar da conversa que é muito mais importante do que "a capacidade de raciocinar, de fazer descobertas sobre o mundo ou de criar um mundo melhor" (OAKESHOTT, 1959, p. 490).

A definição da atividade como realizada por si só é crucial para a descrição da conversação da humanidade, e espero demonstrar neste artigo como esta visão da conversação também está ligada à compreensão de Oakeshott da política. Oakeshott descreve a conversação em termos que são muito semelhantes à sua descrição da política, em que práticas e procedimentos representam o tipo de política de conversação que enfatiza a viagem como mais importante do que chegar a um destino. A política da conversação não é, no entanto, idêntica à conversação da humanidade, porque na política os falantes compartilham o mesmo idioma ou maneira de falar, enquanto na conversação da humanidade os idiomas são plurais (ver OAKESHOTT, 1959, p. 489). No entanto, a descrição desta última como um ponto de encontro de uma multiplicidade da civilização tem uma semelhança significativa com

---

rada a atividade em que uma sociedade lida com suas diversidades. E, consequentemente, uma sociedade sem diversidades é apta para ser uma sociedade sem política" (LSE 01/01/21, p. 6). Ele também observa que uma sociedade que tem uma grande variedade de crenças e atividades também tem espaço para a atividade política. Esta é uma elucidação significativa.

as descrições de Oakeshott da política *adequada*, normalmente parlamentar.

Uma fonte importante de apoio para o argumento de que a metáfora da conversação de Oakeshott constrói uma espécie de ponte entre sua filosofia e pensamento político é o livro *A Política de Fé e a Política de Ceticismo*, publicado postumamente em 1996[10]. Aqui, Oakeshott diz que os *polos de nossa política* podem ser reformulados como *sério* e *lúdico*. Ambos são tanto adversários como parceiros, e correspondem à política de fé e ceticismo. O primeiro estilo pressupõe um poder que estabeleça uma atividade em certa direção, sendo inerentemente *sério* devido ao seu único propósito de alcançar um resultado específico. O último estilo, por outro lado, representa o jogo extremo; "é o jogo dentro do *jogo*" (OAKESHOTT, 1996, p. 112). Oakeshott (1996) descreve a política de fé como o estilo de governo em termos de debate e argumento, não de conversa. A *oposição* não tem lugar aqui, já que a direção da atividade já foi determinada (p. 111). O ceticismo, por sua vez, precisa da política de fé e da crença de que há uma vitória a ser conquistada para ser salvo da falaciosa "crença de que não existe *nada* sério na mortalidade" (p. 113). Ao contrário da atividade *séria* da política de fé, a política do *jogo* e a da conversação se distingue da *vida ordinária*. No ceticismo, "o poder é compartilhado conversacionalmente entre uma multidão de interesses, pessoas e ofícios distintos; o governo surge, por exemplo, como uma associação entre um gabinete e os membros de uma assembleia representativa, entre um ministro e um funcionário permanente e, talvez, entre assembleias representativas de interesses diferentes" (p. 89). Este tipo de política insiste na "formalidade na condução dos assuntos; o resultado final subordinado à forma de sua realização; a compreensão do debate como conversação e como um parceiro perpétuo na atividade de governar; o reconhecimento de dispositivos (como as decisões majoritárias) como nada mais do que convenções convenientes; a compreensão do significado limitado da vitória" (p. 112).

Assim, parece-me que aqui Oakeshott construiu uma formulação prévia de sua posterior caracterização da conversação da humanidade precisamente em relação à sua compreensão da ati-

10 O editor dos manuscritos, Timothy Fuller, estima que foi escrito entre 1945 e 1952.

vidade política[11]. E esta descrição, lida em conjunto com outras descrições da política da conversação, coloca pelo menos um sério desafio a tais interpretações que desprezam o papel do pensamento político em relação à sua filosofia. Esta visão inclui a noção de que a filosofia de Oakeshott também sofreu uma mudança em direção a uma modalidade mais conversacional ou cética. Por exemplo, Steven Gerencser, que argumenta que a filosofia de Oakeshott mudou do idealismo absoluto para o ceticismo através de sua leitura de Thomas Hobbes, observou que Oakeshott provavelmente afastou-se aos poucos de sua anterior redução da política na edição antiga de sua *Introdução ao Leviatã* em 1946 para uma visão mais acolhedora na edição de 1975. Ele deixou de lado a passagem em que depreciava a política como uma atividade de *segunda mão* da edição posterior (GERENCSER, 2000; ver OAKESHOTT, 1946, 1975). Para mim, isso é prova suficiente de que o próprio Oakeshott reconheceu claramente a interação entre seu pensamento político e sua filosofia.

Em *A Voz da Poesia*, não apenas o imprescindível caráter *lúdico* da conversação da humanidade é descrito de modo semelhante à política da conversação, mas Oakeshott (1959) igualmente percebe a política assimilada na voz da *prática* na Europa moderna. O mundo prático é composto por imagens de desejo e aversão e imagens de aprovação e desaprovação (OAKESHOTT, 1959). "Nos últimos séculos", diz Oakeshott (1959, p. 493), a conversação tornou-se enfadonha à medida que foi absorvida pelas vozes da atividade prática e a voz da ciência. O fato de Oakeshott quase não mencionar a política neste ensaio não deve ser tomado como evidência da menor importância do pensamento político em relação à sua filosofia. A prática é descrita, na verdade, em termos semelhantes à política da fé, tendo anteriormente pertencido à esfera da *vida ordinária* e da política racionalista. Essa visão é comum em toda a sua compreensão da política; na *vida real*, predominam as políticas racionalistas, mas a compreensão histórica e filosófica da política e o estilo parlamentar da política representam o tipo ideal adequado da atividade política. Neste

11 Oakeshott também descreveu a educação universitária em termos de conversação. Em uma universidade, cada estudo tem uma voz distinta, e essas vozes estão envolvidas em uma "conversa que ocasionalmente degenerou em um argumento" (OAKESHOTT, 1949b, p. 126).

ensaio, a linguagem de aprovação e desaprovação, que pertencem à esfera do mundo prático, diz respeito à atitude moral em que todas as individualidades são reconhecidas como fins e não como meios para fins. Há também aspectos essencialmente conversacionais presentes na atividade prática, porque todos somos membros iguais de uma comunidade de indivíduos no contexto da moral (OAKESHOTT, 1959, p. 502).

Oakeshott também nos lembra da compreensão da política na Grécia antiga como uma atividade *poética*, na qual a conversa era preeminente, não apenas para persuadir, mas também para compor imagens verbais memoráveis (OAKESHOTT, 1959). Para Oakeshott (1959), a voz da poesia é tal que o mero ato de imaginar é constitutivo de sua *contemplação*, razão pela qual *fato* e *não fato* não existem na atividade poética. Trata-se de uma *atividade não laboriosa* distintamente aristotélica e, por ser "lúdica e não pragmática, por ser livre de cuidados e liberada da necessidade lógica e exigência pragmática", parece ser característica da inatividade (p. 514). Assim, a poesia também é descrita em termos que se assemelham aos usados para descrever a política da conversação ou ceticismo; Oakeshott diz que a disposição de um conservador na política é muitas vezes confundida com a inatividade (OAKESHOTT, 1956, p. 412). Por outro lado, o contexto apropriado para considerar as expressões poéticas não é o da *sociedade* engajada em iniciativas práticas, nem aquela voltada para a investigação científica. Em vez disso, elas devem ser consideradas em termos da conversação da humanidade. No entanto, ele também observa que as insinuações da imaginação contemplativa podem ser encontradas na própria atividade prática, quando é capaz de responder à voz da poesia, de ouvir "a voz da razão" e submeter-se à sua regra, não se comportando racionalmente (OAKESHOTT, 1959, p. 536). Assim, embora muitas vezes negligenciado, Oakeshott sugere que a prática – e, portanto, também a política – não só é capaz de conversar com outras vozes, mas também pode se assemelhar à poesia na criação de novas imagens.

Assim, para entender o desenvolvimento posterior da concepção de política de Oakeshott, é importante levar em conta a figura mediadora da amizade (e do amor) como uma espécie de atividade prática *semipoética*. Ao contrário de outras relações comuns

de atividade prática, essa relação não termina com a obtenção de algum resultado desejado. Em vez disso, os amigos só estão preocupados com sua apreciação mútua do outro: "um amigo não aquele que alguém espera que se comporte de determinada maneira, que tenha certas qualidades úteis, que possua opiniões aceitáveis; ele é alguém que desperta interesse, prazer, lealdade irracional e que (quase) envolve a imaginação contemplativa". A relação entre amigos é dramática, não utilitária" (OAKESHOTT, 1959, p. 537).

Para Oakeshott, a amizade e o amor são "atividades ambiguamente práticas, que insinuam a contemplação e podem ser consideradas como uma mediação entre as vozes da poesia e da prática, um canal de compreensão comum" (OAKESHOTT, 1959, p. 538). Oakeshott também utilizou anteriormente a imagem da amizade para exemplificar o caráter de regras ou instrumentos na atividade política, no ensaio *Sobre o que é ser conservador* (1956). Aqui, também, Oakeshott descreve a relação baseada não na realização de uma meta ou resultado específico, mas como algo em que os participantes se envolvem unicamente por si só (OAKESHOTT, 1956). O vínculo entre amigos é de familiaridade, não de utilidade, e a disposição é conservadora, não *progressista*. "Além disso: e o que é verdadeiro da amizade não é menos verdadeiro em outras experiências – no patriotismo, por exemplo, e na conversação – cada um dos quais exige uma disposição conservadora como condição para seu deleite" (OAKESHOTT, 1956, p. 417).

É com a ajuda dessas imagens de atividade poética e de amizade que podemos destacar *outras duas características* do paradigma conversacional da política no pensamento de Oakeshott além da conversa entre passado, presente e futuro e o respeito específico pelas práticas parlamentares. O paradigma conversacional da política pode finalmente ser formulado, referindo-se a *Da Conduta Humana* (1975) e outros textos do final dos anos de 1970, de modo que a *política seja um participante igual na conversação* junto com as *vozes* da humanidade, filosofia, poesia e ciência. *A política possui características que se assemelham às características da poesia e da filosofia*. No entanto, não devemos esquecer as formulações anteriores da conversação ao considerar a interação entre a filosofia de Oakeshott e o pensamento político (comparar

com NARDIN, 2001).

Ou seja, a figura da amizade pode ser considerada uma antecessora do tipo ideal da associação civil no pensamento de Oakeshott. Como mencionei acima, esta associação é constituída apenas no reconhecimento da autoridade das regras comuns, isto é, a *lex*. Não tem nenhuma finalidade extrínseca e, portanto, nunca encerra em termos de sua realização, como o faz uma associação empresarial. Os *cives* reconhecem-se como iguais uns aos outros (OAKESHOTT, 1975b). Oakeshott também caracteriza a *lei* da associação civil como sendo "regras de um jogo que são direções, não sobre como ganhar, mas sobre como jogar, ou as regras do debate público, que não dizem ao orador o que dizer e são completamente indiferentes a qualquer conclusão particular" (OAKESHOTT, 1975c, p. 454).

É somente à associação civil que Oakeshott atribui a atividade política. Uma associação empresarial só pode ter política em sentido metafórico (OAKESHOTT, 1975b). Na "menos penosa" das associações humanas, a política preocupa-se com a deliberação sobre as regras do ponto de vista da sua conveniência, ou seja, trata das obrigações civis dos associados, não com a questão lawelliana de "quem recebe o quê, quando e como" (OAKESHOTT, 1975c, p. 455, 460). Aqui, Oakeshott também descreve a política em termos em que anteriormente ele atribuiu à poesia; a política imagina as regras diferentes do presente, e não apenas no sentido de *sentir* as insinuações inerentes a uma tradição. Ele não afirma que a imaginação política poderia descobrir algo *novo*, como se fosse algo completamente inesperado, mas diz que, de modo semelhante às insinuações de muitas práticas morais, "uma imaginação política viva pode reconhecer" o que pode gerar a mudança "antes de cruzar o horizonte moral" (OAKESHOTT, 1975b, p. 180). Da mesma forma que sua descrição anterior da amizade, podemos ver as regras da associação civil como *atividades ambiguamente práticas* que insinuam a *contemplação*, a atividade política como um reflexo da conveniência das regras.

Oakeshott diz que se o sistema de regra não tivesse "o *jogo* entre os seus componentes, ou se insinuasse nada que não estivesse enunciado, ou se essa consideração fosse lida como um princípio incondicional, isso iria, naturalmente, proibir a inovação"

(OAKESHOTT, 1975b, p. 179). Um agente político deve ter também a capacidade de entender algo da imensidão das práticas que estão em jogo em uma associação civil para fazer inovações jurídicas[12]. Assim, Oakeshott também atribui algumas características da filosofia (e, mais adiante, teorização) à política. A imaginação política é, em certa medida, capaz de examinar a *qualidade e o estilo* não de cada *voz*, como a filosofia, mas de uma multiplicidade de práticas diferentes, capazes de usar como *plataformas* para outras análises (OAKESHOTT, 1959, 1975b). Ao falar da relação do conhecimento teórico ou filosófico com a conduta humana, o que Oakeshott realmente nega não é que a compreensão teórica poderia ter algum valor para os homens na prática, mas que a teoria poderia substituir todas as outras compreensões e linguagens (OAKESHOTT, 1975b). Na reinterpretação da caverna de Platão, Oakeshott diz que o teórico que retorna é reconhecido como "um sujeito inteligente com quem há muito a ser aprendido" (OAKESHOTT, 1975b, p. 30). Assim, a prática e a teoria não são inteiramente distintas na forma em suas noções anteriores, como, e.g., em *A Experiência e suas Modalidades* (1933). E, se pensarmos em termos da conversação da humanidade, podemos ver que, em *Da Conduta Humana*, a política não apenas é capaz de participar de uma discussão com as outras vozes na conversação da humanidade em igualdade de condições sem se tornar erística ou dominante, mas é também capaz de aprender com elas (ver OAKESHOTT, 1959).

Conclusão

Meu objetivo neste artigo é demonstrar que é possível interpretar a metáfora da conversação de Oakeshott a partir de quatro características distintas, que mudaram de ênfase ao longo das décadas. Embora essas características não apareçam necessariamente nos mesmos textos, elas demonstram que seu pensamento político e filosófico deve ser visto em conjunto e não separada-

12 Em *Maturidade Política*, que deve ser de origem anterior, se escrito por Oakeshott, afirma que uma compreensão completa do jogo político é rara e normalmente livresca e sedentária. Os políticos somente precisam conhecer o seu papel no jogo. Eles não precisam do conhecimento de todas as partes envolvidas, nem devem ver o jogo como um todo (LSE 01/01/1941, p. 03-04).

mente. Não quero afirmar que não existe continuidade entre sua metáfora da conversação da humanidade e sua teoria anterior da experiência humana. Em vez disso, argumento que não podemos pintar uma imagem completa da metáfora simplesmente concluindo que ela justapõe as diferenças necessárias entre as modalidades e não tem nada a ver com as *reais* conversações entre as pessoas (ver NARDIN, 2001).

Também argumento que podemos construir uma visão bastante precisa do desenvolvimento da concepção de política de Oakeshott e referir-se a ela como um paradigma conversacional, vendo estas quatro características da metáfora separadamente e em conjunto, como tentei fazer neste artigo. No final da década de 1940, a política da conversação foi realizada entre o passado, presente e futuro, ao passo que, no final da década de 1950, era principalmente entre o presente e o futuro. Além disso, o modelo parlamentar de política estava *anacrônico* nos anos do pós-guerra, no sentido de que Oakeshott não parecia admitir a realidade do eleitorado. A partir da década de 1950, a política da conversação enfatizou exclusivamente a importância das regras e procedimentos na política. Juntas, essas características nos informam sobre o papel que a ideia de política parlamentar tem desempenhado na metáfora filosófica de Oakeshott da conversação lúdica em *A Voz da Poesia na Conversação da Humanidade*. Por outro lado, este ensaio antecipava como, na década de 1970, Oakeshott ligaria algumas características da filosofia e da poesia à sua compreensão da política. Ao contrário de um esforço demonstrativo, a política é, em última instância, uma atividade de fala deliberativa e argumentativa ou persuasiva que diz respeito à conveniência das regras da associação civil, enfatizando que as regras da conversação também podem ser alteradas politicamente.

Referências

AL ANON. Political Realities. **The Times Literary Supplement**, 28, p. 01-02, set. 1962.

BAILEY, Sydney D. **Parliamentary Democracy**. 3 ed. Boston: Houghton Mifflin Company, 1971.

BURKE, Edmund. (1774). Members of Parliament and their Constituents. A

Speech at Bristol on being elected to Parliament of the city. In: Hughes, A.M.D. (orgs..) **Edmund Burke Selections**. Oxford: Clarendon Press, 1921.

COLEMAN, Samuel. Is There Reason in Tradition? In: King, Preston and Parekh, Bikhu C. (orgs..) **Politics and Experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

CRICK, Bernard. The World of Michael Oakeshott (Or the Lonely Nihilist). **Encounter**, vol. 20, n. 6, p. 65-74, 1963.

CRICK, Bernard.The Ambiguity of Michael Oakeshott. Symposium. **The Cambridge Review**, p. 120-24, out. 1991.

CROSSMAN, Richard. **The Charm of Politics**. Londres: Hamish Hamilton, 1958.

GALLIE, Walter Bryce. An Ambiguity in The Idea of Politics and Its Implications. **Political Studies**, vol. XXI, n. 4, p. 442-52, 1973.

GELLNER, Ernest. The LSE - contested academy. **The Times Higher Education Supplement**, p. 12-13, nov. 1980.

GERENCSER, Steven. **The Skeptic's Oakeshott**. Nova Iorque: St. Martin's Press, 2000.

HALIFAX**,** The Earl of. **Fulness of days**. Londres: Collins, 1957.

HAYEK, Friedrich August von (1944). **The Road to Serfdom**. Londres: Routledge, 1979.

MCINNES, Neil. A Skeptical Conservative. **National Interest**, n. 61, p. 82-88, outono 2000.

MILLER, Bruce. A Review of Oakeshott, Michael: Rationalism in Politics and Other Essays. **The Listener**, n. 68, p. 424-425, 1962.

MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. Londres: Verso, 1993.

NARDIN, Terry. **The Philosophy of Michael Oakeshott**. Filadélfia: The Pennsylvania State University Press, 2001.

OAKESHOTT, Michael. (1939) The Claims of Politics. In: FULLER, Timothy (org.). **Religion, Politics and The Moral life**. Timothy Fuller (orgs.). New Haven: Yale University Press, 1993, p. 91-96.

OAKESHOTT, Michael. **"Introduction" to Leviathan by Thomas Hobbes**. Oxford: Basil Blackwell, 1946.

OAKESHOTT, Michael. (1947) Rationalism in Politics. In: FULLER, Timothy (org.). **Rationalism in Politics**. Indianápolis: Liberty Press, 1991, p. 05-42.

OAKESHOTT**,** Michael. Contemporary British Politics. **The Cambridge Journal**, n. 1, p. 474-490, 1948a.

OAKESHOTT, Michael. **A letter to Karl Popper**. 1948b. Disponível em: http://www.michael_oakeshott_association.org/pdfs/mo_letters_popper.pdf.

OAKESHOTT, Michael (1949a): The Political Economy of Freedom. In: FULLER,

Timothy (org.). **Rationalism in Politics**. Indianápolis: Liberty Press, 1991, p. 384-406.

OAKESHOTT, Michael (1949b). The Universities. In: FULLER, Timothy (org.). **The Voice of Liberal Learning**: Michael Oakeshott on Education. New Haven: Yale University Press, 1989, p. 118-158.

OAKESHOTT, Michael (1950). The Idea of a University. In: FULLER, Timothy (org.) **The Voice of Liberal Learning**: Michael Oakeshott on Education. New Haven: Yale University Press, 1989, p. 103-117.

OAKESHOTT, Michael (1951): Political Education. In: FULLER, Timothy (org.). **Rationalism in Politics**. Indianápolis: Liberty Press, 1991, p. 43-69.

OAKESHOTT, Michael (1956). On being Conservative. In: FULLER, Timothy (org.). **Rationalism in Politics**. Indianápolis: Liberty Press, 1991, p. 407-437.

OAKESHOTT, Michael (1958). The Activity of Being an Historian. In: FULLER, Timothy (org.). **Rationalism in Politics**. Indianápolis: Liberty Press, 1991, p. 151-183.

OAKESHOTT, Michael (1959): The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind. In: FULLER, Timothy (org.). **Rationalism in Politics**. Indianápolis: Liberty Press, 1991, p. 488-541.

OAKESHOTT, Michael. **The Study of Political Thought**. Manuscrito. LSE 01/01/1921, 1960.

OAKESHOTT, Michael (1962). The Study of 'Politics' in a University. In: FULLER, Timothy (org.). **Rationalism in Politics**. Indianápolis: Liberty Press, 1991, p. 184-218.

OAKESHOTT, Michael. Introduction to Second Edition. In: Basset, R. **The Essentials of Parliamentary Democracy**. Londres: Frank Cass & Co Ltd, 1964.

OAKESHOTT, Michael (1975a). "Introduction" to Leviathan. In: FULLER, Timothy (org.). **Rationalism in Politics**. Indianápolis: Liberty Press, 1991, p. 221-294.

OAKESHOTT, Michael (1975b). **On Human Conduct**. Oxford: Clarendon Press,1990.

OAKESHOTT, Michael (1975c). Talking Politics. In: FULLER, Timothy (org.). **Rationalism in Politics**. Indianápolis: Liberty Press, 1991, p. 438-461.

OAKESHOTT, Michael. **The Politics of Faith and the Politics of Scepticism**. New Haven: Yale University Press, 1996.

OAKESHOTT, Michael. The Voice of Conversation in the Education of Mankind. In: O'SULLIVAN, Luke (org.). **What is History? And other essays**. Exeter: Imprint Academic, 2004, p. 187-199.

POLITICAL MATURITY. **The London School of Economics and Politics**

Archives, LSE 01/01/1941. Disponível em: http://www.michael_oakeshott_association.org/pdfs/mo_political_maturity.pdf.

POPPER, Karl. **A reply to Oakeshott**. 1948. Disponível em: http://www.michael_oakeshott_association.org/pdfs/mo_letters_popper.pdf.

PITKIN, Hanna. Inhuman conduct and unpolitical theory. Michael Oakeshott's On Human Conduct. **Political Theory**, vol. 4, n. 3, p. 301-320, ago. 1976.

SOININEN, Suvi. **From a 'Necessary Evil' to an Art of Contingency:** Michael Oakeshott's Conception of Political Activity in British Postwar Political Thought. Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2003.

THOMAS, Geoffrey. **Introduction to Political Philosophy**. Londres: Duckworth, 2000.

Uma filosofia da política? A compreensão filosófica no pensamento conservador de Michael Oakeshott

Daniel Lena Marchiori Neto[1]

Michael Joseph Oakeshott (1901-1990) é considerado um dos mais importantes filósofos conservadores do século passado, embora seja quase desconhecido no meio acadêmico brasileiro. Egresso da tradicional Gonville and Caius College, em Cambridge, Oakeshott atuou como *fellow* da faculdade e professor assistente no Departamento de História. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, lecionou brevemente na universidade de Oxford até ser nomeado Professor Catedrático de Ciência Política na London School of Economics and Political Science (LSE), Londres, em 1951.

Dentre suas obras mais importantes, destacam-se *Experience and its Modes* (1933), *Rationalism in Politics and other essays* (1962), *On Human Conduct* (1975) e *On History and other essays* (1983). Como exímio erudito, Oakeshott escreveu sobre diversas temáticas, tendo tido grande destaque na teoria da história e na

1 Professor Adjunto de Teoria Geral do Estado da Universidade Federal do Rio Grande (FURG), atuando nos cursos de Graduação em Relações Internacionais e Comércio Exterior e de Mestrado em Direito e Justiça Social. Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), tendo realizado estágio de doutoramento no Departamento de Ciência Política do Colorado College, Estados Unidos. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: danielmarchiorineto@gmail.com.

filosofia política. Sobre a contribuição de Oakeshott, Bhikhu Parekh (1996) considera sua obra uma proposta original em torno do conservadorismo, libertando-o das "tradicionais amarras da religião, historicismo, moralismo, hierarquia social e nacionalismo, ao mesmo tempo em que o reedificava sobre uma epistemologia cética e uma teoria da identidade humana rigorosamente construída" (p. 7).

A proposta *conservadora* de Oakeshott é, sem dúvida, original. Dentre a multiplicidade de significados que seus intérpretes apontam (ABEL, 2011), está a assertiva de que o conservadorismo é uma *disposição* e não uma *ideologia* (OAKESHOTT, 1991). Para Oakeshott, o conservadorismo não se constituiu numa *ideologia* (ou *doutrina*) propriamente dita porque não possuiu propósitos políticos e, também, não possui respostas a problemas da vida política. A *indiferença* e a *inatividade* do conservadorismo oakeshotteano desvelam, por sua vez, uma preocupação com a natureza do conhecimento e a noção lúdica de civilização.

São três os principais pilares que sustentam seu *conservadorismo*. O primeiro deles é sua teoria do conhecimento, construída a partir de duas tradições aparentemente opostas: o *idealismo* e o *ceticismo* (GRAY, 2004). O segundo pilar é a crítica ao que ele convencionou chamar de *racionalismo* na política (OAKESHOTT, 1991). Por fim, não se pode olvidar da teoria da *associação civil*, em que Oakeshott (1975) traz uma definição de *Estado* como uma forma de relação humana compulsória e desprovida de qualquer propósito extrínseco.

A análise apurada destes três pilares exigiria um trabalho muito mais amplo, algo que não poderá feito aqui. A proposta deste ensaio é mais modesta, embora ela se debruce sobre estes pontos de forma geral. Em suma, procura-se indagar qual é a concepção de Oakeshott sobre a *filosofia política*.

A escolha deste tema foi pensada com uma dupla finalidade. Em primeiro lugar, para analisar com maior precisão o papel do ceticismo na filosofia oakeshotteana e suas consequências para a teoria política. Em segundo lugar, as ideias que aqui serão discutidas funcionam como uma espécie de premissa para definir a chamada *disposição conservadora* na obra do autor.

Dito isto, parte-se da ideia de que *ser conservador*, dentro da

perspectiva oakeshotteana, requer preliminarmente um ceticismo quanto à possibilidade de compreender a política através da filosofia. Para que este argumento possa ser comprovado, são levantadas duas questões: (a) o que é *política* e em qual modalidade da experiência ela se enquadra?; (b) através da teoria de Oakeshott, é possível deduzir uma filosofia da política?

O que é a política?

Em sua obra inaugural, *Experience and its Modes*, Oakeshott erige uma sofisticada teoria sobre o conhecimento humano. Nele, Oakeshott descreve a tese de que o *mundo* e a *ideia de que se tem do mundo* são inseparáveis (FULLER, 2009). Toda a experiência é resultado do pensamento, não sendo possível *conhecer* algo que exista de forma independente e anterior à *ideia*. O mundo é um *todo*, e este *todo* é um mundo de pensamento. Os seres humanos não tem acesso a nada que não esteja no pensamento, não há acesso a nada que não possa ser pensado. A realidade, portanto, é um mundo de ideias. Mas não *meras* ideias: as ideias formam um conjunto, uma totalidade, cujo único critério para avalia-las é o seu grau de coerência.

Outra afirmação importante do livro é a de que a experiência humana não pode ser teorizada a partir de uma única modalidade de pensamento. Para Oakeshott, a experiência humana é reconhecida a partir de diversas *modalidades*, mundos de discurso independentes, autoconsistentes e regidos a partir de seus próprios postulados.

As modalidades não são tipos de experiência. São a totalidade da experiência tomada a partir de um ponto de vista. Assim, a *ciência* é a maneira de ver o mundo todo a partir de um conjunto de ideias quantitativas, estáveis e absolutamente comunicáveis entre os indivíduos (o mundo é entendido *sub specie quantitatis*). A *história* trata da experiência *sub specie praeteritorum*, ou seja, do passado. A *prática* vê o mundo a partir da tensão entre *o que é* e *o que deveria ser*, um mundo *sub species voluntatis*, definido a partir do desejo e aversão, aprovação e desaprovação (PAREKH, 1979).

A primeira publicação de Oakeshott sobre política é um bre-

ve ensaio publicado na revista *Scrutiny*, em 1939, intitulado *The Claims of Politics*. O objetivo deste artigo é tratar a atividade política como uma forma de conhecimento. Ou seja, tratar a política como um mundo de ideias, uma forma de apreensão da experiência, nos mesmos moldes que inspiraram o livro *Experience and its Modes*. Assim, Oakeshott constata que a política implica:

> **Uma visão limitada, que aparece tão clara e prática**, mas o que equivale a pouco mais do que uma névoa mental é inseparável da atividade política. A mente fixa e insensível a todas as distinções sutis, os hábitos emocionais e intelectuais tornam-se falsos da repetição e falta de exame, lealdades irreais, objetivos ilusórios, significados falsos são o que envolve a ação política. E isto é assim, não porque o politicamente ativo está sob a necessidade de persuadir o mentalmente obtuso antes de sua atividade poder ser bem sucedida, a insensibilidade espiritual envolvida na ação política pertence ao seu caráter e decorre da natureza do que pode ser alcançado politicamente (OAKESHOTT, 1993, p. 93).

Oakeshott entende a política como uma atividade que opera a partir de uma visão *limitada*, *ilusória*, do mundo. É claro que ele não emprega estes termos em um sentido pejorativo, como uma simples visão imperfeita ou vulgar. Aqui, a terminologia deve ser lida dentro do vocabulário idealista que inspirou sua obra inaugural. Isto significa que a experiência política não oferece uma visão *total* da experiência, da qual ela pressupõe, e nem tampouco a visão mais *completa* da experiência. A política representa uma visão *abstrata* do mundo, um ponto de vista defectivo em relação à totalidade da experiência.

Oakeshott amenizou a influência do idealismo britânico quando da publicação de um importante trabalho posterior, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Expressões como *absoluto* ou *todo concreto* foram abandonadas em sua nova concepção de modalidades como vozes igualitárias na *conversa da humanidade*. Contudo, as mudanças posteriores em nada prejudicam a leitura de *The Claims of Politics*, cujas conclusões permanecem úteis se devidamente analisadas. Há que se recordar que o texto foi publicado apenas seis anos depois de *Experience and its Modes*, e é neste contexto que deve ser interpretado.

Desta forma, vê-se que Oakeshott trata a política como um conjunto de ideias que compõem um sistema, um *mundo*, com postulados próprios, e que oferecem uma visão parcial da experiência. Worthington (1997) suscita duas importantes questões: qual é o mundo no qual a política é uma abstração? Qual é o caráter da experiência que a política falha em compreender?

Oakeshott lança uma pista no início do parágrafo acima citado: a política é uma visão limitada que aparece *tão prática*. Em si, ela não constitui uma modalidade autônoma da experiência, mas faz parte daquilo que Oakeshott convencionou designar o mundo prático, o mundo *sub specie voluntatis* (BLUMLER, 1964).

Segundo Oakeshott, a prática é o mais familiar de todos os mundos da experiência (OAKESHOTT, 1995). É a forma de experiência em que as pessoas em geral mais passam o tempo de suas vidas. A vida prática (*the practical life*) é uma tentativa de tornar mais coerente o mundo das ideias práticas. Este mundo difere-se absolutamente de qualquer outra forma de experiência conhecida, como a ciência ou a história. Mas o que lhe caracteriza?

A primeira assertiva é de que a prática é atividade, uma atividade inseparável da conduta da vida e da necessidade com a qual nenhum homem nega a si mesmo (OAKESHOTT, 1975). Mas, além disso, deve ser observado que a prática, em qualquer situação em que se encontre, implica e depende de uma ideia não realizada, um *ser* (*a to be*) que ainda *não é* (*not yet*). É uma atividade que envolve uma discrepância entre *o que é* (*what is*) e o que *deveria ser* (*what shall be*).

E isto não é apenas verdadeiro quando a prática toma forma de uma mudança explícita, mas mesmo quando está aparentemente confinada à manutenção *daquilo que é* (*what is*). Isso porque, na realidade, a prática nunca é estritamente confinada. Mesmo a referida manutenção é empreendida sempre e somente em face de uma mudança ameaçada ou proposta. Esta ameaça ou proposta não menos se refere ao mundo *do que é* (*what is*) em comparação com aquilo que propriamente deseja-se ser mantido. A manutenção, quando ameaçada por mudança, representa um desejo de continuidade e este desejo muda algo no mundo das ideias práticas. “Manter é sempre uma mudança. Há aqui, como em qualquer lugar na atividade prática, uma ideia não realizada, um de-

sejo não preenchido, um *ser* discrepante de um *o que é*. E sempre, na atividade prática, esta discrepância é sentida e essencial. A ação, portanto, implica mudança, e envolve um mundo no qual a mudança é tanto possível quanto significativa" (OAKESHOTT, 1995, p. 257-258).

Esta visão do caráter da prática pode também ser apresentada de outra forma. Na experiência, há sempre a busca de um coerente mundo de ideias. Mas, na experiência prática, o que é diferenciado não é a finalidade perseguida, mas os meios utilizados para alcançar este fim. Na prática, um coerente mundo de experiência é sempre alcançado por meio da ação, pela introdução de uma mudança real na existência. E o aspecto da mente envolvido é a vontade. A prática é o exercício da vontade. O pensamento prático é vontade. E a experiência prática é um mundo de ideias *sub specie voluntatis* (OAKESHOTT, 1995, p. 258).

A política como um mundo de ideias práticas fica mais evidente em um ensaio posterior, intitulado *Political Philosophy*, em que Oakeshott escreve que "política, ao que parece, é uma forma de atividade humana prática; é uma atividade prática concernente aos arranjos de uma sociedade. Aqueles que se dedicam a esta atividade parecem ser movidos por um desejo de impor ao mundo humano quando encontram um personagem que já não possuem mais" (OAKESHOTT, 1993, p. 145).

Nesta passagem, Oakeshott antecipa seu conceito de política como *busca por insinuações* (*the pursuit of intimations*). Em palavras mais simples, Oakeshott não vê a política como uma atividade técnica, algo que possa ser aprendido de forma premeditada. Tampouco se caracteriza como um *manual*, em que doutrinas ou crenças ditam aquilo que deve ou não ser feito. A política surge de demandas contingentes, imprevisíveis, e não possuem nem origem definida e nem mesmo razões necessárias. Estas demandas são como insatisfações, uma sensação de que algum arranjo da sociedade, antes útil, agora é desconfortável. A atividade política é a busca por estas empatias, a descoberta e reflexão daquilo que se insinua, daquele personagem *que não possuem mais*.

Mas a política também é *ação* e *desejo*, *aprovação* e *desaprovação*. É um mundo *sub specie voluntatis*, o mundo sob o ponto de vista da alteração da realidade. Assim, a política procura enten-

der, elogiar, denunciar os arranjos sociais existentes, imaginando alternativas e ações consideradas necessárias para transformar *o que é* (*what is*) naquilo que *deveria ser* (*what ought to be*).

Por outro lado, não se pode olvidar que a política é um exemplo de atividade prática, mas a atividade prática não se resume a ela. A moralidade e a religião são outros exemplos de atividades pragmáticas, e que igualmente ocupam um papel na vida das sociedades. Em inúmeros momentos, Oakeshott fala que a vida moral de uma comunidade é marcada por modos de comportamento apreendidos e aplicados de forma quase irrefletida[2].

Neste ponto, a política é uma atividade limitada, não apenas como um ponto de vista na experiência, mas porque possui um espaço delimitado de atuação; é encontrada nos costumes, leis e instituições. "A política, brevemente, compreende os meios pelos quais a **expressão institucional** da aprovação e desaprovação é ajustada à mudança gradual de julgamento, e os meios pelos quais a integridade dos métodos de satisfação é preservada. Sempre e em todos os lugares há uma atividade de modificação: uma ordem existente de desejos aprovados e satisfações alcançadas é o ponto de partida na política, e o que desejamos impor está escondido naquilo que já existe" (OAKESHOTT, 1993, p. 146).

Nesta passagem, para Oakeshott, aquilo que está *escondido* são as demandas contingentes que insinuam alguma alteração nos arranjos da sociedade. A política, neste sentido, é a busca por estas insinuações (por aquilo que existe e está *escondido*, um desejo de mudança de algo que antes funcionava e agora gera desconforto). A ação política é a **ação institucional** visando à manutenção destes arranjos (reparação, correção, aprimoramento).

O fato de ser uma ação *institucional* revela que a política é desempenhada em um dado espaço delimitado e a experiência que resulta dela é *prática* (recordando *Experience and its Modes*, é um sistema de ideias do ponto de vista da alteração da realidade, o mundo de ideias *sub specie voluntatis*). Mas ela não é uma atividade prática como a religião ou a moralidade assim o são. A política é a prática da autoridade, da *persona* legitimamente reconhecida para estabelecer e manter os arranjos de uma socie-

2 Para aprofundar este tema, consultar MARCHIORI NETO, 2012.

dade[3]. Há que se distinguir entre políticas e **a** política: a voz da política, portanto, é a voz da autoridade. O tipo de deliberação por ela alcançado tem um significado reconhecido de forma distinta de outra espécie de deliberação, como aquela ocorrida em um clube ou uma escola (OAKESHOTT, 1991).

Outra observação é que a política tem como objeto os arranjos que compõe uma comunidade. A deliberação sobre a conveniência e oportunidades desses arranjos, todavia, não é uma ação premeditadamente fundada em alguma doutrina, crença ou princípios. A política não é uma atividade técnica, segundo a qual se aplica a receita advinda de algum livro ou manual.

Para Oakeshott (1991), as doutrinas políticas, na verdade, são abreviações de modos tradicionais de comportamento já existentes numa comunidade. Isso fica mais evidente em outra passagem, quando o autor afirma que "a atividade política pode nos ter dado a Carta Magna e o Bill of Rights, mas não nos deu o conteúdo desses documentos, que veio de um estrato de pensamento social muito profundo para ser influenciado pelas ações dos políticos. Um sistema político pressupõe uma civilização; [a política] tem uma função a ser executada em relação a essa civilização, mas é principalmente uma função de proteção e de menor grau de expressão e interpretação meramente mecânicas" (OAKESHOTT, 1993, p. 93).

A atividade política é uma atividade importante dentro de uma comunidade. Ela tem um papel relevante a desempenhar. Mas Oakeshott a descreve de forma bastante cética, quase temorosa, em virtude das formas mais invasivas que ela pode adotar. Para ele, a política não é a atividade mais primordial, não é o fim último ou a autorrealização da sociedade; na verdade, ela é uma atividade de *segunda categoria*, um mal necessário (OAKESHOTT, 1991).

Sua atitude com relação à política (e aos políticos) não deve ser interpretada como um simples desprezo ou arrogância. Aquilo que Oakeshott efetivamente contesta é a abordagem racionalista da política, a crença de que a política deva ter algum compromisso nobre, que garanta possibilidades ilimitadas de transformação da sociedade. A política entendida de forma exagerada-

3 Esta visão é o berço daquilo que se tornaria a *teoria da associação civil*.

mente otimista, como uma aposta de fé que demande entusiasmo e dever de compromisso por parte das pessoas. Oakeshott é um conservador, que vê no conservadorismo uma disposição de, em primeiro lugar, reconhecer que uma comunidade é uma *continuidade* de modos de comportamento e tradições. Esta herança é uma *condição* da comunidade, e a política é sempre a deliberação sobre arranjos *já* constituídos, e que podem eventualmente ser alterados. Ser conservador, para ele, é aceitar a condição de que as possibilidades não são simplesmente ilimitadas, sem qualquer forma de moderação.

Além do mais, para o autor, não há nada de virtuoso em participar da política. Oakeshott não acredita que haja um dever de todo cidadão de participar dela. Sem dúvida, a política é uma expressão legítima, visto que uma sociedade simplesmente não possa viver sem ela. Por outro lado:

> É provavelmente verdade que qualquer homem que pode ser fortemente tentado a entregar-se à atividade política pertence ao mundo da política, e ele não dará errado se seguir seu gênio. Ele vai usar sua inteligência para refletir sobre questões de importância política; como um escritor, ele se tornará um publicista. Na ação, se for prudente e sortudo, pode ser bem sucedido. Irá manter seus pontos de vista fundamentais e opiniões inalterados, estando sem tempo ou inclinação para examiná-los novamente; e ele pode tomar a aparência de um líder. Mas em toda sociedade há, creio eu, alguns para os quais a atividade política seria uma perversão do seu gênio, uma deslealdade para com eles próprios, não porque eles têm pouco ou nenhum compromisso na promoção dos interesses comuns de sua sociedade, mas porque sua função é tão essencial que a sociedade deve preservar juntamente com a atividade política. E entre eles, acredito, estão aqueles cuja genialidade e interesses residem na literatura, na arte e na filosofia (OAKESHOTT, 1993, p. 94-95).

Antes de encerrar esta parte, uma última observação faz-se necessária. A política, como foi explicada anteriormente, é para Oakeshott uma forma de experiência prática, um mundo de ideias *sub specie voluntatis*. Cada modalidade da experiência, ou cada *voz* na conversa da humanidade, é um mundo de discurso autônomo e autossuficiente. Isso significa que cada uma possui

sua própria linguagem, apreende a realidade a partir de seus próprios postulados; oferece, enfim, um tipo de experiência única no sentido de que é irredutível, não sendo possível de ser conhecida por outra modalidade.

Em outras palavras, a política começa e termina como uma atividade prática. Ela não está sujeita à interpretação por outra forma de experiência, sob o risco de *ignoratio elenchi*, ou a falácia da irrelevância. É claro que é possível um historiador interessar-se sobre a política; pode, por exemplo, oferecer uma *história das ideias políticas*, um estudo de decisões, instituições, leis, tradições pretéritas em função dos contextos em que se encontravam. Mas a atividade do historiador *não é política*, pois não é pragmática.

O historiador interessa-se pela história pelo bem da própria história – o discurso histórico é indiferente a qualquer outro compromisso. Caso o discurso de ideias pretéritas seja utilizado para uma finalidade, seja para *alertar sobre problemas futuros* ou sugerir mudanças atuais, este mesmo discurso histórico se desfaz, transformando-se numa experiência que propõe a alteração da realidade – um discurso prático. É a situação vista na primeira parte deste capítulo, quando se analisou o chamado *passado prático*.

Seguindo esta mesma linha de raciocínio, Oakeshott escreveu um interessante ensaio chamado *Scientific Politics*, em que ele comenta o equívoco da pretensão de obter uma *ciência da política*. Quando se refere à ciência, está se referindo a possibilidade de interpretar a política cientificamente. Em outras palavras, é a crença de que a política é a ciência de harmonizar e melhorar as sociedades humanas de acordo com certos ideais abstratos, tomados de forma absoluta e de aplicação universal. Os problemas da política são vistos como problemas científicos e as respostas são passíveis de serem tomadas previamente, como uma dedução hipotética. Oakeshott (1993) chama esta visão de *engenharia social*.

Aquilo que foi dito sobre a confusão entre história e prática é aplicado, analogamente, à relação entre ciência e prática. Para Oakeshott, a ciência é um conjunto de ideias *sub specie quantitatis*, ideias que se relacionam pelo critério da estabilidade,

absoluta comunicabilidade e quantidade. O método científico é caracterizado pela generalização hipotética, e não pelo *desejo* e *aversão*. A atividade do cientista diverge da atividade do homem prático, pois ambos falam idiomas distintos. Como lembra Timothy Fuller, "mesmo que permitíssemos que questões práticas ditassem as áreas da investigação científica, as descobertas científicas, para que possam ser científicas, não podem ser definidas ou corrigidas por dizeres práticos" (FULLER, 2009, p. 157).

Segundo Oakeshott:

> Os motivos da confusão que atribui à ciência a capacidade de organizar o nosso mundo de experiência prática repousa igualmente, penso eu, em uma falsa concepção da ciência e em uma falsa concepção da experiência prática. E, novamente, contanto que a experiência científica não está livre dos pressupostos e concepções da experiência prática, ela de algum modo aparenta ter alguma ligação com a prática. Mas a experiência científica genuína só começa com a realização desta liberdade: não até que o cientista, como tal, tenha descartado 'o mundo que aparece a ele quando ele abre os olhos', é que seu pensamento começa a ser científico. E tão logo esta liberdade seja alcançada, a relação aparente entre ciência e vida prática desaparece de uma só vez. Ideias científicas não são vistas nem para funcionar nem para falhar no mundo prático; elas são tidas meramente como irrelevantes. É claro, é possível relacionar certas ideias pseudocientíficas ao mundo da prática, mas a relação é em si mesma uma remoção de tais ideias do mundo da ciência para o mundo da vida prática, e com esta remoção elas cessam o caráter - ou melhor, a aparência de caráter – de ideias científicas. Parece, então, que a experiência prática não está sob a necessidade de submeter-se à crítica do pensamento científico. A ciência popular, sem dúvida, tem o seu lugar como um interesse intelectual, e a aplicação de ideias pseudocientíficas para a vida prática, talvez, tenha aumentado a felicidade da nossa existência; mas nada além de erro e superstição pode nos levar a reconhecer nenhuma verdade senão aquela abstrata e atenuada modalidade de verdade que pertence ao mundo da ciência (OAKESHOTT, 1995, p. 313-314).

Basicamente, o que Oakeshott afirma é que ambos os mundos (ciência e prática) são formas distintas de apreensão da experiência, cujos postulados em nada contribuem para influenciar

ou mesmo dizer qualquer coisa útil para outrem. Confundi-los é recair numa necessária confusão de modalidades, o *ignoratio elenchi*. Um exemplo para ilustrar esta distinção pode ser encontrado na diferença entre a *ciência médica* e a *prática da medicina*.

Numa perspectiva oakeshotteana, a medicina pode proporcionar diversas formas de experiência. De um lado, o médico pesquisador, tal qual Alexander Fleming, interessado no estudo de antibióticos, pode, em seus estudos, concluir que determinadas dosagens de penicilina G benzatina conseguem anular a bactéria *Treponema pallidum* do organismo humano. A experiência obtida por Fleming é uma atividade científica. É a organização das ideias a partir de um referencial quantitativo, estável e absolutamente comunicável: a relação entre penicilina e a bactéria treponema independe do resultado da experiência específica de Fleming ou dos demais que porventura venham a realiza-la; trata-se de uma generalização hipotética. E neste sentido é dito que é uma verdade do ponto de vista da ciência. É verdade, não em função de que possa ser comprovada *praticamente*, mas porque satisfaz os critérios de coerência do conhecimento médico até o momento. É claro que, eventualmente, a teoria de Fleming possa vir a ser rechaçada. Mas o importante para Oakeshott é que o critério da verdade na medicina não se encontra fora da ciência médica.

Ocorre algo completamente distinto quando chega ao consultório de um médico um homem enfermo. Ao examiná-lo, o médico conclui que o paciente é portador de sífilis e, desta forma, prescreve doses de penicilina durante determinado período de tempo. Aqui, a atividade do médico não é científica. Ele não está questionando alguma verdade médica, ou a relação abstrata e quantitativa entre agentes químicos, antibióticos e bactérias. Sua atividade é solucionar um problema prático que lhe surgiu, e tentar resolve-lo a partir de uma ação, uma alteração da realidade. A *prática da medicina*, tal qual aprendida nas faculdades, *recomenda* ao tratamento da sífilis a prescrição de penicilina.

Eis a diferença entre as modalidades. O cientista vê o mundo a partir de ideias quantitativas e generalizações hipotéticas. No caso, a relação entre dosagens de penicilina e a reação de bactérias treponemas. É somente isso que os postulados da ciência permitem ao pesquisador enxergar. A prática, por sua vez, vê o

mundo a partir da aprovação e reprovação, desejo e aversão. A prática da medicina determina ao médico que, ao constatar determinada doença, recomende um respectivo tratamento. Aquilo que Oakeshott afirma nas passagens anteriores é que, mesmo que as necessidades práticas recomendem ou incentivem a pesquisa científica, a ciência em si não cura pacientes e não resolve problemas que não sejam problemas científicos.

No fundo, este raciocínio é a grande crítica que Oakeshott direciona à cientifização da política. Para ele, apreender a política como um mundo de ideias universais e generalizáveis é uma tarefa impraticável, e não é fazer ciência; as doutrinas políticas *científicas*, para ele, não passam de assertivas práticas que usam o termo *ciência* como uma espécie de argumento de autoridade. Oakeshott identifica a associação entre as ciências naturais e o mundo da política como uma ascensão daquilo que ele chamou *racionalismo*. À guisa de conclusão deste tópico, segundo Oakeshott, a existência humana não pode ser reduzida a uma série de problemas técnicos. “Problemas políticos não são problemas científicos. A palavra ‘problema’ não goza de significado universal, a menos que por decreto equivocado” (FULLER, 1993, p. 22).

Uma filosofia da política?

Na seção anterior deste trabalho, foi dito que a política é uma atividade prática, que obedece aos postulados de um mundo de ideias *sub specie voluntatis*. A relação da política com as demais modalidades não é categórica. Por mais que um historiador estude a história da política, ele não estará *fazendo* política. Quanto à ciência, Oakeshott sequer concebe de que maneira a política pode ser objeto de investigação em termos hipoteticamente generalizáveis. Agora, o raciocínio do filósofo poderia auxiliar a compreensão da política? A obra de Oakeshott admite uma espécie de *filosofia política*?

A resposta a estas dúvidas são dirimidas basicamente em dois ensaios póstumos, escritos provavelmente na segunda metade da década de 1940, intitulados *The Concept of a Philosophy of Politics* e *Political Philosophy*. Neles, Oakeshott condena o uso da ra-

zão abstrata como guia para as decisões políticas e para a própria compreensão da prática política (COATS JR., 2000).

Desde *Experience and its Modes*, Oakeshott insiste na separação entre a atividade filosófica e o mundo prático (e, consequentemente, da política). Contudo, é importante lembrar que a insistência do autor em anunciar a separação entre a filosofia e a política não nasce de nenhuma indiferença à política em si ou aos problemas com que ela lida (BARNETT, 1986). Tampouco sustenta que a filosofia, por ser destacada da controvérsia pragmática, é uma forma de atividade superior à política. Desde *The Voice of Poetry*, Oakeshott deixa claro que as modalidades estão em um mesmo nível hierárquico. A filosofia existe, pois, ao lado, e não acima, da política. Além disso, Oakeshott está convicto de que a filosofia nunca é um substituto para a prática política.

A mais significativa aspiração de Oakeshott como um filósofo da política é a preservação desta atividade como absolutamente distinta (BARNETT, 1986). A separação da filosofia e da política é uma importante consequência da tentativa de preencher esta aspiração. O caráter distinto, para Oakeshott, significa que uma *filosofia da política* (ou simplesmente *filosofia política*) seja uma atividade inteligível dentro de seus próprios termos. Aceitando este enunciado, como isto se daria?

Em primeiro lugar, uma filosofia da política preocupa-se com a análise e relação de um pequeno número de conceitos gerais. Oakeshott (1993) divide tais conceitos em três grupos, reiterando não se tratar de nenhuma enumeração exaustiva: (a) personalidade, sociedade, direito, governo, estado; (b) certo e errado, bom e mau, dever e não dever (obrigação e dever); (c) obrigação política, soberania, liberdade, igualdade, justiça e punição.

Esses conceitos têm a intenção de dar um esboço geral da vida e atividade políticas. São uma espécie de primeira discriminação do objeto com o qual uma filosofia da política deveria estar preocupada. Todavia, Oakeshott vê em muitos teóricos um desentendimento com relação ao uso destes elementos. Para ele, uma filosofia política autêntica não deve ser confundida com uma *deliberação política* e nem com uma *doutrina política*.

A *deliberação política* é definida por Oakeshott como a aplicação de certas ideias filosóficas previamente pensadas, ou

de alguma doutrina geral, à vida e atividade políticas. Uma tarefa deste tipo surge para conceber a vida política de tal maneira que ela pareça simplesmente *ilustrar* a referida doutrina. Oakeshott resume esta reflexão como *em serviço da política* (*in the service of politics*). Pensa os arranjos da sociedade não em termos dos seus próprios postulados (as ideias logicamente necessárias para compreender o conceito de *arranjo* ou de *sociedade*), mas em termos meramente instrumentais, considerando o grau com que satisfaz os desejos aprovados por esta sociedade. Segundo o autor, "podemos propriamente esperar de tal reflexão algumas recomendações sobre os fins políticos que devem ser prosseguidos, e os meios que devem ser utilizados para atingir esses fins. O resultado de tal reflexão é um *projeto político*, projetado para controlar a atividade política" (OAKESHOTT, 1993, p. 147).

Por *doutrina política*, Oakeshott entende um tipo de reflexão que se distingue da anterior pelo seu objetivo: seu propósito não é *determinar* a atividade política, mas fornecer certo tipo de *explicação* sobre a atividade política. Assim:

> A condução de um projeto político, ainda que possa com vigor ser controlado pela reflexão, é inevitavelmente um assunto relativamente desordenado. Desejos poderosos são contrariados por circunstâncias adversas; planos desnorteiam-se; e um projeto bem-ordenado torna-se um casco à deriva, uma presa de todas as correntes, só porque algum acontecimento fortuito roubou seu vento. Mas quando uma sociedade, durante um longo período, alcançou uma maneira firme de existência, e quando as circunstâncias permitiram que um projeto político assentasse seu curso, uma quase autoconsciente coerência ou uniformidade do caráter é gerada. E quando o impulso reflexivo é direcionado a detectar e explorar este caráter, extrapolando suas tendências, fixando seus elementos, fazendo o seu contorno firme, o resultado é uma *doutrina política* (OAKESHOTT, 1993, p. 147).

Na verdade, uma doutrina política pode surgir não apenas como uma inferência de um atual panorama político, mas como uma experiência política imaginária. Nesse ínterim, o que de fato caracteriza a *doutrina política* é o que ela se propõe a uma reflexão mais abrangente, menos descompromissada, que a *deliberação política*. Oakeshott utiliza o termo *subversivo* (*subversi-*

ve) para designar esta característica. Assim, a *doutrina política* é mais subversiva que a *deliberação política*, pois o tipo de reflexão produzida pela primeira sugere uma tentativa de teorização em detrimento de uma aplicação especificamente pragmática.

Para ilustrar esta diferença, tome-se como exemplo o *materialismo histórico* e o *plano de estatização cubano*. O materialismo histórico é uma doutrina política abrangente, um sistema explanatório que postula a compreensão da vida política das sociedades a partir de determinados princípios, como a mais-valia e a luta de classes. Estes princípios funcionam como uma tentativa de teorização, uma espécie de sistema geral sob o qual a política deveria operar. O materialismo histórico se propõe a ser uma teoria, mas não é ele mesmo uma forma de deliberação política.

Uma doutrina política, por si, não é aplicável. Projetos políticos é que são implantados, na maioria das vezes, por influência de doutrinas políticas. Desta forma, o plano de estatização de Fidel Castro em Cuba é um bom exemplo daquilo que Oakeshott chama *deliberação política*. É um plano de governo destinado a controlar a atividade política, guiar a sociedade de forma a ilustrar e concretizar aquilo que previamente é estabelecido por uma doutrina política.

Contudo, estas duas formas de reflexão (a *doutrina* e a *deliberação* políticas) não são atividades filosóficas. Chamar de filosofia política qualquer uma delas é, para Oakeshott, um grande mal-entendido. A deliberação é uma atividade prática, e como tal, separada por completo da filosofia. A doutrina também é uma atividade prática, pois postula uma compreensão da experiência a partir do desejo e aversão, aprovação e desaprovação, correto e incorreto. A filosofia é a atividade crítica por ela mesma, sem qualquer reserva ou compromisso prático. Uma doutrina como o materialismo histórico, no universo conceitual oakeshotteano, é uma visão prática do mundo, uma experiência *parcial* que compreende a realidade a partir de determinados princípios julgados como verdadeiros e desejáveis, como a exploração do homem pelo homem, a mais-valia, etc. O mesmo exemplo poderia ser estendido a outros autores como John Rawls (o véu da ignorância como instrumento teórico para designar os princípios de justiça de uma sociedade bem-ordenada) ou John Locke (a configuração

dos *direitos naturais* como fundamento metafísico do estado).

É certo que a construção de uma doutrina política é claramente mais subversiva que uma reflexão meramente em serviço da atividade política. Contudo, para Oakeshott, ambas estão longe de serem radicalmente subversivas, completamente desprovidas de qualquer interesse pragmático. E este é um requisito essencial ao conhecimento filosófico e, portanto, necessário para uma *filosofia da política* genuinamente filosófica.

Para Oakeshott, uma investigação filosófica não é um tipo de investigação diferente das demais e tampouco o conhecimento filosófico não é um tipo de conhecimento derivado de alguma fonte especial de informação. A filosofia tem sim algo de *diferente*, é o pensamento e conhecimento sem reserva ou pressuposição. "O objetivo da filosofia é chegar a conceitos que, porque nada pressupõem, são completos nele mesmos; o objetivo é definir e estabelecer conceitos de maneira tão plena e tão completa que nada sobre para ser adicionado. A definição é uma matéria de grau. Todo pensamento é uma tentativa de definir conceitos e a filosofia é meramente o que ocorre quando o pensamento é permitido seguir sua própria inclinação com a liberdade incondicional" (OAKESHOTT, 2007, p. 70). Uma doutrina filosófica não deve ser entendida como um tipo de base sólida sob as quais as modalidades como a ciência e a vida prática descansam. As modalidades, como tais, não tem nenhuma fundação filosófica.

Ademais, é importante ressaltar que a atividade filosófica é uma investigação de *certo tipo* e não sob um objeto determinado. É a definição sobre o conhecimento e os postulados do conhecimento e não sob o que o conhecimento direciona. O ponto de partida da filosofia, como lembra Oakeshott, não é uma remota região da experiência conhecida apenas pelo filósofo. A filosofia começa com conceitos ordinários, comuns, e consiste uma exposição detalhada e completa destes mesmos conceitos. Uma exposição que é ela mesma uma definição.

Assim, na investigação filosófica, a definição é "tornar claro algo que já é, em certa medida, apreendido e, por conseguinte, mais claro; é essencialmente remover as ambiguidades de um conceito que é apresentado e, portanto, não meramente ambíguo; é tornar mais definitivo o que já é em alguma medida defini-

do" (OAKESHOTT, 2007, p. 171). Em palavras mais simples, a atividade filosófica significa tentar explicar algo que já se conhece de forma mais completa e clara possível.

Isto, por outro lado, é algo comum a qualquer modalidade do conhecimento. O critério da coerência, de tornar mais completo e satisfatório um dado mundo de ideias, é idêntico a qualquer apreensão da experiência. Mas na filosofia, este impulso por tornar o conhecimento mais claro possível é feito com uma *liberdade incondicional*. O que isto significa? Significa que o que resulta da atividade do filósofo é tornar mais claro o conhecimento pelo bem do próprio conhecimento, e não o conhecimento oriundo de um determinado ponto de vista da experiência. É um conhecimento sem reserva e pressuposição. É o conhecimento sobre o conhecimento. O conhecimento acerca dos postulados da experiência.

Desta forma, tento em vista esta explanação, o que finalmente seria uma filosofia da política? Oakeshott afirma que:

> Uma filosofia da política devo descrever em termos gerais, como *uma explicação ou visão sobre a vida e atividade políticas do ponto de vista da totalidade da experiência*. É a tentativa, não de *separar* a vida e atividade políticas de tudo mais na experiência humana e trata-las como se fossem *sui generis* e pertencentes a um mundo próprio; mas, em primeiro lugar, de *distinguir* a vida e atividade políticas dentro da totalidade da experiência; e, em segundo lugar, de *relacioná-las* com a totalidade de tal maneira que possam ser vistas em seu lugar na totalidade (OAKESHOTT, 1993, p. 126-127).

Em *Experience and its Modes*, Oakeshott chamou a aspiração filosófica de atividade concreta, que atinge a totalidade da experiência. Em *The Voice of Poetry*, ele abandonou o uso destes termos, mas não alterou a essência, o significado da filosofia: o conhecimento do conhecimento, a análise dos postulados da experiência. Uma filosofia política, portanto, não deve ser considerada como a análise da vida política sob os auspícios de uma suposta doutrina política. A filosofia política é o estudo dos postulados da política: o estudo das condições que logicamente explicam o que é uma atividade política.

Retomando os pontos listados acima, uma filosofia política genuinamente filosófica preocupa-se em definir de forma mais coe-

rente conceitos como governo, estado, personalidade, obrigação. Contudo, não os define com um intuito pragmático, mas com um intuito meramente categórico.

Oakeshott (1993) fornece um interessante exemplo. Uma filosofia da política pode plausivelmente ser suposta para realizar a tarefa de representar a vida política como a atividade em busca de algum fim, e a tarefa de analisar o conceito geral de *um fim*. Contudo, isto é muito diferente de determinar efetivamente quais fins, dentre muitos possíveis, uma atividade política deveria escolher. Se uma autêntica filosofia política rejeitar, por exemplo, a *felicidade* como a finalidade da atividade política, e substitui-la por *autorrealização*, o que se está afirmando *não é* que a felicidade e autorrealização sejam duas finalidades possíveis numa atividade política e que a autorrealização deveria ser preferida. Mas sim que *felicidade* é uma análise falsa daquilo que um fim efetivamente busca, e que autorrealização é uma análise mais clara para entender o que um fim qualquer busca. Isto significa que o julgamento implícito e explícito numa genuína filosofia da política não é um julgamento moral sobre quais dos muitos fins é preferível, mas um julgamento puramente lógico sobre quais das muitas análises é verdadeira.

Uma teoria filosófica, na prática, não surge de um descontentamento com a organização de uma sociedade. Tampouco está relacionada com os fins que uma sociedade deveria seguir. O conhecimento advindo da filosofia é um conhecimento categórico acerca dos postulados da atividade política, e somente isto. Esta postura de Oakeshott revela, por outro lado, o profundo *ceticismo* acerca do uso prático da filosofia; suas preocupações parecem seguir a contramão daquilo que a moderna filosofia política vem produzindo, especialmente os avanços no estudo da teoria de justiça (WALLACH, 1987).

Conclusão

A *política*, para Oakeshott, é uma atividade da vida *prática*, um mundo de ideias voltado para a alteração da realidade mediante a tensão entre o que *é* ou *está* para o que *deveria ser*. A filosofia, por outro lado, não está preocupada com as finalidades

da política, da história ou da ciência. Trata-se de uma atividade que se destina a elucidar os pressupostos das demais atividades. É conhecimento sobre os pressupostos do próprio conhecimento.

A *filosofia política* nada mais é do que o exercício filosófico sobre os pressupostos da atividade política. Uma filosofia da política, portanto, é incapaz de dar orientação para a ação. "Não é em si um programa político; não é uma fundação ou base, nem um corpo de princípios gerais sob os quais um programa político pode ser erigido. Ela está preocupada com o derradeiro, não apenas com o psicológico ou o ético, os pressupostos de crenças políticas, ações e instituições, ou a tentativa de reformular os conceitos da vida política de tal modo para incluir tais pressupostos" (OAKESHOTT, 1993, p. 137).

A filosofia tem por objetivo estudar os postulados de cada modalidade. Assim, a filosofia não tem o condão de definir quais são os princípios que devem governar a estrutura de uma sociedade, nem definir quais são os princípios de justiça que podem ser aceitos. Essa atitude da filosofia, comumente aventada por muitos pensadores, é na verdade uma confusão entre a *voz da filosofia* e *a voz da prática*, entre o papel da filosofia e o que é o mundo prático. Como bem lembra John Gray (2009), "enquanto a filosofia pode esclarecer as pressuposições ou postulados da prática e assim talvez, em certo grau, iluminá-la, ela não pode nem fundar a prática nem governá-la, pois é a prática que é sempre primordial" (p. 79).

Referências

ABEL, Corey (org.). **The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism**. Exeter: Imprint Academic, 2011.

BARNETT, Bryan K. **On the relation of politics and philosophy in the thought of Michael Oakeshott**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da The State University of New Jersey, New Brunswick, 1986.

BLUMLER, J. G. Politics, Poetry and Practice. **Political Studies**, vol. 12, p. 355-361, 1964.

COATS JR., Wendell John. **Oakeshott and his contemporaries:** Montaigne, St. Augustine, Hegel, et al. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2000.

FULLER, Timothy. Introduction. In: OAKESHOTT, Michael. **Religion, Politics**

and the Moral Life. New Haven: Yale University Press, 1993.

FULLER, Timothy. Oakeshott on the character of religious experience: need there be a conflict between science and religion? **Zygon**: Journal of Religion and Science, vol. 44, n. 1, p. 153-167, mar., 2009.

FULLER, Timothy. The Poetics of the Civil Life. In: JESSE, Norman. **The Achievement of Michael Oakeshott**. Londres: Duckworth, 1993.

GRAY, John. **Endgames:** questions in late modern political thought. Malden: Blackwell, 2004.

GRAY, John. **Gray's Anatomy**: selected writings. Londres: Penguin, 2009.

MARCHIORI NETO, Daniel Lena. **Os fundamentos da civilidade no pensamento conservador de Michael Oakeshott.** Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

OAKESHOTT, Michael. **Experience and its modes**. 7 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

OAKESHOTT, Michael. **On Human Conduct**. Oxford: Oxford University Press, 1975.

OAKESHOTT, Michael. **Rationalism in Politics and other essays**. 2 ed. Indianápolis: Liberty Fund, 1991.

OAKESHOTT, Michael. **Religion, Politics and the Moral Life**. New Haven: Yale University Press, 1993.

OAKESHOTT, Michael. **The concept of a Philosophical Jurisprudence:** Essays and Reviews 1926-51. Exeter: Imprint Academic, 2007.

PAREKH, Bhikhu. The Political Philosophy of Michael Oakeshott. **British Journal of Political Science**, vol. 9, n. 4, p. 481-506, out. 1979.

WALLACH, John R. Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory. **Political Theory**, vol. 15, n. 4, p. 581-611, nov. 1987.

WORTHINGTON, Glenn. Oakeshott's Claims of Politics. **Political Studies**, vol. 45, n. 4, p. 727-738, set. 1997.

Aportes para uma História do Direito a partir da filosofia de Oakeshott

Guilherme Ricken[1]

A dimensão histórica do fenômeno jurídico é um aspecto que não raro desperta a atenção dos estudiosos do direito. A visualização do ordenamento normativo somente sob o prisma da dogmática por vezes não é suficiente para que o jurista atinja seus objetivos, sejam eles relacionados unicamente à cognoscibilidade dos textos legais ou simplesmente à utilização prática desse material. É comum, assim, que sejam atribuídas numerosas funções ao saber histórico-jurídico. Tais usos variam desde a legitimação do direito estabelecido até a crítica desse mesmo direito, passando também pela necessidade de exercer um papel formativo durante o aprendizado dos futuros bacharéis.

Hespanha lembra que, enquanto as disciplinas técnicas "visam *criar certezas* acerca do direito vigente, a missão da história do direito é antes a de *problematizar o pressuposto implícito e acrítico das disciplinas dogmáticas*, ou seja, o de que o direito dos nossos dias é *o racional, o necessário, o definitivo*" (HESPANHA, 2005, p. 21). Vê-se, portanto, que o saber apreendido pela história do direito, para o referido autor, não deve constituir um fim em si mesmo, realizando-se apenas na medida em que cumpre um de-

1 Mestre em Direito Econômico pela Universidade de São Paulo (USP). Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Procurador-Chefe da Câmara Municipal de Taubaté. E-mail: ricken@usp.br.

terminado objetivo: enfatizar o caráter social e local dos fenômenos jurídicos, bem como a natureza contingencial das soluções oferecidas aos problemas da realidade.

A ideia de que o conhecimento histórico possui uma dada incumbência não é uma posição isolada. Grossi entende que uma das funções do historiador do direito junto ao operador do direito positivo é a de atuar enquanto sua "consciência crítica, revelando como complexo o que na sua visão unilinear poderia parecer simples, rompendo as suas convicções acríticas, relativizando certezas consideradas absolutas, insinuando dúvidas sobre lugares comuns recebidos sem uma adequada confirmação cultural" (GROSSI, 2007, p. 13). A história do direito, dessa forma, não se restringe ao conhecimento do passado, devendo utilizá-lo para aprimorar as posições jurídicas do presente.

No século XIX, nos territórios de língua alemã, Savigny, Hugo, Puchta, Grimm e Eichhorn, entre outros, definiram sua ciência jurídica como *histórica*, porque ela se propunha a explorar a dimensão histórica do direito. Para eles, o direito não poderia ser visto como o produto racional do legislador estatal, mas sim como uma manifestação do espírito do povo. E esse *Volksgeist* só poderia ser traduzido pelo jurista, pois ele estaria em melhores condições de empreender a pesquisa histórica que revelaria o direito tradicional da comunidade. A história do direito, nesse contexto, tinha precipuamente o objetivo de justificar o direito positivo e evitar a adoção de mudanças na ordem jurídica (WIEACKER, 2010; CAENEGEM, 2010).

Compreender a investigação histórica e as conclusões dela decorridas como instrumentos para a realização de necessidades práticas da vida, entretanto, não é a única maneira de justificar o conhecimento histórico e a atividade do historiador do direito. O referencial teórico oferecido pela filosofia de Michael Oakeshott permite delimitar as possibilidades de realização de uma historiografia jurídica voltada ao passado histórico, sem vinculação com aquilo que o autor entende ser um presente-futuro de cunho eminentemente pragmático. A história, portanto, justifica-se como modalidade autônoma de apreensão da realidade, não precisando recorrer a supostos usos e funções que teria a desempenhar diante das necessidades políticas ou das demandas da dog-

mática jurídica e de seus operadores.

História e entendimento histórico

Conhecer e trabalhar com as noções de história e de entendimento histórico, a partir da perspectiva oferecida pelo pensamento de Michael Oakeshott, é uma tarefa que impele à investigação e ao domínio de conceitos que, em um primeiro momento, mostram-se discrepantes em relação àqueles de uso tradicional pelos historiadores. Ao propor uma história que goze de independência em relação aos ditames práticos da vida, Oakeshott acaba por romper com os usos correntes de determinadas categorias de análise.

A história – embora seja uma palavra de caráter ambíguo –, conforme o pensamento oakeshotteano, constitui-se de um modo distinto de entendimento, *i.e.*, de uma modalidade própria de apreensão da realidade. Assim como outros modos distinguíveis de percepção do mundo sensível, a história forma um universo discursivo, tanto irredutível quanto inassimilável por outros modos de entendimento. Ela traz, como característica precípua, um compromisso voltado exclusivamente para o passado (MELLO, 2003; OAKESHOTT, 2003c).

Pela expressão *modalidade de investigação*, Oakeshott refere-se às "condições de relevância que constituem um tipo distinto de investigação" (OAKESHOTT, 2003c, p. 44), formando uma maneira autônoma de apreensão da realidade, inapta a analisar quaisquer outros modos de entendimento. Tais modos distinguíveis de investigação são inúmeros, não havendo hierarquia entre eles. Quando um modo de entender dota de historicidade o que houver para ser entendido, estar-se-á diante da modalidade de investigação histórica (MELLO, 2003; OAKESHOTT, 2003c).

Discernindo entre diferentes modos de investigação, a proposta oakeshotteana busca entender quais são os pressupostos para que uma investigação seja reconhecida enquanto *histórica*. Oakeshott não se mostra preocupado com a metodologia da investigação histórica, pois a metodologia não está entre as condições ou postulados que distinguem a história como um modo de entendimento. Ele também não se ocupa da sociologia da investigação

histórica, voltada à avaliação das circunstâncias do historiador em sua relação com um suposto texto histórico, pois isso não é capaz de qualificar uma investigação de *histórica*. Tampouco se preocupa Oakeshott com a *história* da investigação histórica (OAKESHOTT, 2003c).

O foco deve ser, ao contrário, a lógica da investigação histórica. Pelo termo *lógica*, entenda-se a "preocupação não com a verdade das conclusões, mas com as condições pelas quais as conclusões podem ser reconhecidas como conclusões" (OAKESHOTT, 2003c, p. 48). É essa a maneira pela qual o caráter de uma consciência *histórica* se torna distinguível do passado, autonomizando-se enquanto modalidade singular de apreensão da realidade. Tomar as condições de entendimento por intermédio das quais suas conclusões podem ser reconhecidas como *históricas* como característica primeira da modalidade de conhecimento histórico exclui outros pressupostos, como a aceitabilidade das próprias conclusões (OAKESHOTT, 2003c).

Ao determinar que a história constitui-se de uma modalidade de entendimento preocupada com nada além do passado, Oakeshott tenta segregar do entendimento histórico a visão prática do passado, pois esta é inimiga de um conhecimento voltado unicamente para o passado histórico. Embora o mundo prático não abandone o historiador, ele não serve para fundamentar o entendimento histórico – nem quaisquer outras formas de entendimento –, senão a narrativa cairia em mera política retrospectiva (MELLO, 2003; FULLER, 2003, OAKESHOTT, 2003c).

O passado que constitui legítima preocupação do historiador e da investigação histórica é o passado histórico. Este se distingue do passado prático por ser composto de "passagens de eventos históricos relacionados que não sobreviveram, reunidos como respostas a questões históricas sobre o passado, e que nada têm em comum" (OAKESHOTT, 2003c, p. 86), enquanto sua contraparte, que sequer é um passado genuíno, é formada por "artefatos e expressões que supostamente sobreviveram ao passado e são reconhecidos pelo valor que tem para nós em relação a nossos atuais compromissos práticos" (OAKESHOTT, 2003c, p. 86).

Uma investigação histórica, justamente por lidar exclusivamente com o passado, é uma tarefa que somente pode ser em-

preendida em relação a um passado histórico, não a um passado prático. Se este fosse igualmente tomado como objeto de tal investigação, não mais se desenvolveria uma busca pelo entendimento do passado, mas por vestígios e sobreviventes que demonstrassem alguma utilidade para o historiador, de forma a chancelar uma investigação voltada ao presente-futuro de compromisso prático (OAKESHOTT, 2003a).

Não há que se falar em uma investigação histórica sem que se objetive buscar respostas a questões históricas sobre o passado. Parte-se de um presente dotado de objetos reconhecidos como sobreviventes, expressões humanas tomadas como façanhas realizadas. Tais itens são utilizados para inferir eventos históricos relacionados, pois das passagens desses eventos compõe-se um passado histórico. Este tem, portanto, caráter eminentemente inferencial (OAKESHOTT, 2003a; MELLO, 2003).

O passado histórico é composto de eventos, não de façanhas realizadas. Como os eventos, ao contrário das façanhas, não sobrevivem, é por meio de inferências que o historiador formará o passado histórico. Faz-se necessário que, por meio da investigação, as façanhas sejam distinguidas e entendidas em suas conexões mútuas, fazendo com que elas interpretem e critiquem umas às outras. Não há critérios para afirmar a autenticidade histórica de uma façanha, pois o passado registrado sempre diz algo, ainda que dois artefatos sobreviventes possam mostrar-se dissonantes em relação à narrativa de um mesmo evento histórico (OAKESHOTT, 2003a).

As façanhas realizadas – os objetos sobreviventes – localizam-se temporalmente no presente, ponto de partida da investigação histórica. Tal pesquisa sofre ampliações à medida que novos sobreviventes são encontrados e que é reconhecido o caráter vestigial de outros sobreviventes que, até então, eram reconhecidos unicamente sob o ponto de vista de sua utilidade. Superando-se a inserção de uma façanha no campo da utilidade, pode ela vir a ser empregada para inferir um passado histórico, pois uma façanha não se subordina a uma prática (OAKESHOTT, 2003a).

Conforme exposto anteriormente, o passado registrado, visível nas façanhas realizadas, sempre diz algo. Todavia, não há critérios para aferir a autoridade de uma fonte histórica, fazen-

do com que toda ela seja aproveitável no ofício do historiador. Justamente por não pretender ser historicamente informativa, façanha alguma pode ser tomada como evidência *direta* de um passado histórico. A investigação histórica tenta entender o universo de linguagem do sobrevivente, visto que o "foco não é a autêntica expressão do objeto sobrevivente, mas o que eles podem incidentalmente revelar, seus apêndices, o que deixam escapar, o que está lá mas não é parte do projeto, o que pode ser percebido como sendo algo garantido mas que não é falado" (OAKESHOTT, 2003a).

A investigação histórica não é voltada para a análise do caráter de realizações dos fragmentos sobreviventes do passado, mas daquilo que deles pode ser inferido sobre o passado histórico. Busca-se, assim, a partir do estudo do passado registrado, inferir-se um passado que aconteceu, mas não sobreviveu. Tal intento é atingido mediante a leitura crítica do sobrevivente, com a compreensão de seu universo de discurso e de sua linguagem, bem como a autenticidade de sua expressão (OAKESHOTT, 2003a).

A autenticidade de uma façanha sobrevivente não se liga ao fato de ela ser mais ou menos *verdadeira* em relação a outras fontes. As evidências não são classificadas por serem *diretas*, *confiáveis* ou *pouco confiáveis*, pois tudo o que elas dizem colabora com a operação de inferência sobre um passado que não sobreviveu. Não há uma escolha a ser feita entre *relatos discrepantes* ou *testemunhos dissonantes* de uma ocorrência histórica, pois o passado registrado relaciona-se apenas com ele mesmo, não havendo uma direção precisa a ser percorrida pelo historiador (OAKESHOTT, 2003a).

Evento histórico e situação histórica

Um evento histórico é uma "ocorrência ou situação, inferida de registros sobreviventes, que se supõe ser o que de fato estava acontecendo, sob determinado aspecto, em determinado tempo e lugar, e entendida em termos da mediação de sua emergência" (OAKESHOTT, 2003ª, p. 120). Um evento histórico é um efeito do que veio antes dele, *i.e.*, de outros eventos históricos. É a partir dos eventos históricos e das conjunções entre eles que emerge o

conhecimento histórico.

O estudo do evento histórico difere daquele reservado à situação histórica, pois a explicação adequada não deve se voltar para um passado de sincronias, mas de diacronias inter-relacionadas. Os eventos históricos se concatenam mutuamente ao longo do tempo, sob a forma de eventos antecedentes e eventos subsequentes. A tarefa do historiador, nessa ordem, é identificar, nos eventos antecedentes, a conexão que seja significativamente relacionada ao evento subsequente, em uma tarefa que não se vincula com o binômio causas-consequências (MELLO, 2003).

A definição do conceito de evento histórico está intrinsecamente ligada à própria noção de história, uma vez que esta se caracteriza por ser um "modo de investigação e de entendimento relacionado a uma ideia do passado, uma ideia de um evento e de algum relacionamento significativo a ser estabelecido entre os eventos, e uma ideia de mudança" (OAKESHOTT, 2003c, p. 50). O passado evocado pelas passagens de eventos históricos relacionados é um passado histórico, em que os eventos apresentam-se como respostas a questões estritamente históricas, sem preocupações com compromissos de ordem prática (OAKESHOTT, 2003c).

A compreensão do passado sem uma motivação ulterior é o que "distingue a persona do historiador, enquanto historiador, de sua persona pragmática" (FULLER, 2003, p. 30), diferenciando-o daqueles que investigam o passado na busca de orientações para seus interesses da vida cotidiana. Tentando encontrar um passado que não sobreviveu, o historiador irá se deparar com façanhas realizadas que o levem a inferir ocorrências históricas, de maneira a compor uma realidade pretérita.

A investigação do historiador, partindo das façanhas sobreviventes que compõem o passado registrado, terminará por alcançar, já no passado histórico, um evento histórico, igualmente entendido como uma ocorrência histórica. Esta se insere em uma situação histórica, que é "um conjunto de ocorrências contemporâneas, relacionadas entre si" (MELLO, 2003, p. 18). O trabalho do historiador se mostra essencial para evidenciar as relações que mantêm unidas as ocorrências históricas que moldam determinada situação histórica, pois ele deverá mostrar, entre os eventos

antecedentes, a passagem de eventos que os relacionam aos seus subsequentes, identificando os relacionamentos significativos (MELLO, 2003).

O desvelar do passado histórico, como conclusão de uma investigação histórica, mostra uma situação histórica. Ela responde a uma questão estritamente histórica, motivo pelo qual a situação histórica surge a partir da depuração das ocorrências históricas que, embora inferidas de um passado registrado, não comungam da estrutura coerente da situação histórica específica encontrada. A situação histórica pode ser apresentada como uma identidade situacional, visto que ignora os eventos que tenham ocorrido na mesma época e local investigados, mas que não guardam relação com uma explicação direcionada a uma questão histórica singular (OAKESHOTT, 2003a)

Oakeshott alerta para a impossibilidade de uma situação histórica ser inferida a partir de uma – popular – técnica conhecida como *deixar os registros falarem por si mesmos*. O passado registrado é formado por façanhas sobreviventes. Uma façanha não é nada além dela mesma, *i.e.*, sua existência é tudo o que ela pode expressar. Faz-se necessário que um sobrevivente seja transformado em evidência circunstancial do passado, por intermédio do procedimento inferencial. É por meio de tal processo, com atuação ativa do sujeito investigador, que a coerência da situação histórica poderá ser apresentada (OAKESHOTT, 2003a).

Assim como não há lugar para uma relação entre causas e consequências na investigação de uma situação histórica, tampouco é cabível a ideia de que haja relacionamentos fortuitos entre as ocorrências. Não se nega, contudo, que um evento possa ser fortuito. Constata-se apenas que, se ele for aceito como fortuito, não poderá ser entendido como histórico. Uma investigação histórica tem por tarefa compor um passado que não sobreviveu, a partir de eventos significativamente relacionados. Se o historiador classifica um evento como fortuito, ele demonstra que não conseguiu conectá-lo a uma situação mais ampla, relegando ao evento espaço algum no espectro histórico (OAKESHOTT, 2003a).

Outro aspecto que também não encontra lugar no esforço da investigação histórica é a similaridade, seja ela conceitual ou entre eventos. Uma similaridade, por si mesma, nada acrescen-

ta a uma relação significativa entre eventos ou ao procedimento inferencial. Se uma relação é encontrada em uma determinada passagem de eventos, as similaridades que possam existir entre eles não apresentam maior importância. A similaridade é uma relação externa ao conhecimento histórico, partilhando o mesmo espaço reservado às causalidades e aos relacionamentos fortuitos (OAKESHOTT, 2003a).

Igualmente externa ao conhecimento histórico e, por consequência, à investigação das situações históricas, é a correlação de eventos. Ela não agrega elementos à clarificação do passado histórico, porque "uma correlação não significa mais do que aquilo que ela anuncia: a saber, que há uma observada, mas não explicada relação mútua entre certas abstrações, geralmente quantificadas" (OAKESHOTT, 2003a, p. 156). Eventos históricos podem ser discernidos somente a partir de suas relações significativas e em termos de ocorrências antecedentes, relegando à correlação, assim, o papel de relação externa a tal tipo de investigação (MELLO, 2003).

As analogias também não fazem parte da investigação do passado histórico. Uma analogia não pertence ao domínio da história, mas ao campo das alegorias retóricas. Embora seja possível compor um passado de relações analógicas, ele não será um passado histórico, mas um passado de compromisso prático, voltado à persuasão e à pedagogia daqueles aos quais tal passado será contado. Um passado de analogias não é um passado composto de eventos históricos significativamente relacionados, mas de correspondências simbólicas voltadas a moldar a conduta do indivíduo (OAKESHOTT, 2003a; MELLO, 2003).

O ofício do historiador

Uma das preocupações de Oakeshott é demarcar as características definitivas do historiador, tornando possível diferenciá-lo em relação aos outros escritores que demonstram interesse sobre o passado. Lidar com ocorrências pretéritas e construir narrativas sobre feitos, ocorrências, ideias e pessoas que não sobreviveram não é uma prerrogativa exclusiva do historiador. O poeta e o romancista o fazem com o olhar da contemplação. O homem práti-

co pode realizá-lo como forma de aplicar os resultados em seu cotidiano. Mesmo o cientista é capaz de executar essa tarefa, porém estará vinculado à busca de causas e efeitos dos acontecimentos, bem como de leis gerais. O historiador, entretanto, aborda o passado não de maneira prática, científica ou contemplativa, mas propriamente histórica (OAKESHOTT, 1991).

Ainda que outras pessoas possam tomar eventos presentes como evidências de eventos que já ocorreram, a particularidade do historiador é ser essa a sua única atividade. Seu ofício, portanto, consiste exclusivamente na compreensão de eventos presentes enquanto evidências de acontecimentos pretéritos (OAKESHOTT, 1991). Constitui-se, dessa forma, de uma atividade eminentemente construtiva. A descoberta ou a interpretação de fatos passados não estão no rol de incumbências do historiador. Seu intuito é a criação de uma narrativa. Fazer história não é contar um fato ocorrido no passado, mas extrair coerência de um grupo de contingências igualmente relevantes (MARCHIORI NETO, 2012; OAKESHOTT, 1991).

A atividade do historiador ganha distinção porque nela ocorre a centralidade da atitude histórica, em que o passado não é visualizado em sua relação com o presente e também não é tratado como se fosse o presente. O lugar de um evento na criação da narrativa histórica não é determinado pelo seu vínculo a eventos anteriores ou subsequentes, mas pela coerência interna dentro do sistema de pensamento do historiador. A justificação, a crítica ou a explicação de eventos posteriores ou mesmo presentes não faz parte da historiografia – que não é diferente da história (MARCHIORI NETO, 2012) –, pois elas consistem em uma leitura retrospectiva e prática do passado. As afirmações feitas nesses termos, contudo, não são falsas, apenas não históricas, pertencendo a outro universo discursivo (OAKESHOTT, 1991).

O historiador, assim, distancia-se de interesses práticos que poderia ter com o estudo do passado. Tal atitude é vista já no começo de sua atividade: enquanto a atenção dos homens pragmáticos dirigida ao passado se inicia tendo por base acontecimentos ou objetos importantes a ele, o historiador atua com maior rigorismo. Suas fontes são selecionadas por serem apropriadas à investigação a ser empreendida ou por sua completude no

que tange à coerência quanto ao conjunto de eventos estudados (OAKESHOTT, 1991). Como os eventos do passado histórico não possuem um propósito geral nem apontam em direção a algo, o ofício do historiador passa por conferir inteligibilidade a um mundo de contingências, estabelecendo relações circunstanciais entre elas (OAKESHOTT, 1991).

Conclusão

A proposta oakeshotteana de uma teoria da história voltada unicamente ao passado histórico classifica a história como uma modalidade autônoma de experiência, tal como o são a modalidade científica e a modalidade prática. Elas não se confundem, pois representam categorias distintas de apreensão da realidade, dispondo de métodos de investigação condizentes com seus respectivos fins. O historiador, portanto, não exerce seu ofício em busca de relações de causa e efeito ou de leis gerais, assim como não estuda o passado para atingir alguma conclusão acerca do presente. O conhecimento histórico é válido por si mesmo, sendo independente de qualquer validação externa.

Para o historiador do direito, a adoção dos pressupostos sugeridos por Oakeshott implica o repensar de algumas práticas. A historiografia jurídica por vezes possui um objetivo manifesto: servir como um instrumento para a compreensão do direito vigente e para atestar um suposto caráter atemporal de determinados institutos legais. A preocupação com o passado, nesses casos, é meramente secundária. A tarefa do historiador, assim, vem a reboque das necessidades da dogmática jurídica, que precisa encontrar em tempos distantes as raízes de seus pressupostos. A pesquisa histórica, dessa forma, fica circunscrita ao território do útil e do pragmático.

Se uma história meramente legitimadora do direito vigente sucumbe aos ditames da vida prática, a história dita *engajada* também o faz. Não é incomum o encontro de propostas de trabalho em história do direito voltadas à crítica do direito positivo, seja como forma de aperfeiçoar a ciência jurídica de maneira mais ampla ou simplesmente para demonstrar o desagrado com a configuração atual das instituições legais. A pretensão de criticidade

por parte do pesquisador, ainda que possa soar de maneira atraente, demonstra que ele não está interessado em história, mas em política retrospectiva. Ele projeta as estruturas jurídicas, sociais e morais do presente no passado, interpretando ocorrências pretéritas a partir de seus desejos práticos.

A atividade do historiador do direito também pode ser comprometida pela adoção da *longue durée* braudeliana, por sua dificuldade em conviver com o diferente. As fontes históricas, os vestígios de um passado que não sobreviveu, não mentem. Elas invariavelmente contam algo ao historiador, que as inserirá na construção narrativa da história para dar inteligibilidade a um conjunto de fatos e ideias contingentes. A opção por uma história estrutural, todavia, faz com que as mudanças tendam a ser descartadas para que a unidade seja preservada. Tratando-se do campo do direito, isso pode representar a ignorância deliberada a pensamentos, práticas e ocorrências destoantes daquilo que venha a ser entendido como a tradição jurídica geral de um dado período histórico, escondendo mesmo fatos aptos a desconstruir a visão tradicional sobre a matéria.

É cabível, ainda, lembrar que uma historiografia voltada ao passado jurídico recente terá maiores dificuldades em ter sucesso do que aquela preocupada com um período temporalmente mais distante. Ainda que a tentativa de construção de uma narrativa histórica corra sempre o risco de redundar numa investigação com interesse prático, as chances de isto ocorrer aumentam conforme diminui o afastamento cronológico entre o historiador e o evento histórico. Nesses casos, é mais alta a probabilidade de que o historiador possua juízos preconcebidos sobre seu objeto de estudos, deixando que seus interesses pragmáticos se sobreponham ao conhecimento do passado por si mesmo.

Referências

CAENEGEM, Raoul Charles van. **Juízes, legisladores e professores**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

FULLER, Timothy. Introdução. In: OAKESHOTT, Michael. **Sobre a história e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 27-40.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade.** 2 ed. Florianópolis:

Fundação Boiteux, 2007.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica européia:** síntese de um milênio. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

MARCHIORI NETO, Daniel Lena. **Os fundamentos da civilidade no pensamento conservador de Michael Oakeshott**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

MELLO, Evaldo Cabral de. A mudança da mudança. In: OAKESHOTT, Michael. **Sobre a história e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 11-26.

OAKESHOTT, Michael. Eventos históricos: o fortuito, o causal, o similar, o correlato, o análogo e o contingente. In: **Sobre a história e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2003a, p. 99-162.

OAKESHOTT, Michael. Mudança histórica: identidade e continuidade. In: **Sobre a história e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2003b, p. 163-189.

OAKESHOTT, Michael. Presente, futuro e passado. In: **Sobre a história e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2003c, p. 43-98.

OAKESHOTT, Michael. The activity of being an historian. In: **Rationalism in politics and other essays.** Indianápolis: Liberty Fund, 1991, p. 151-183.

WIEACKER, Franz. **História do direito privado moderno**. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

John Locke e as prerrogativas monárquicas: um problema clássico do liberalismo político

Fernando Nagib Marcos Coelho[1]

Boa parte da preocupação dos autores do liberalismo político clássico consistia no estabelecimento de limites jurídicos e institucionais ao poder dos governantes. Uma das questões fundamentais da filosofia do direito dentro do liberalismo clássico é, portanto, como limitar juridicamente o poder político. Assim, pode-se intuir que desenvolvimento do constitucionalismo moderno e das teorias sobre o *Estado de Direito* possui uma relação direta com aquelas questões ainda em aberto levantadas anteriormente pelo liberalismo clássico.

A possibilidade de se submeter o poder do Estado plenamente à forma da lei, pressuposto das teorias sobre o Estado de Direito, tornar-se-ia uma questão nuclear no liberalismo político, sem que fosse determinada a resposta definitiva a partir dos seus clássicos. Afinal, o poder político pode ser inteiramente moldado e limitado pela lei e pelo Direito, ou, inevitavelmente, o governo

1 Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Teoria, Filosofia e História do Direito pela UFSC. Formado em Direito pela UFSC e em Administração Pública pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Lecionou disciplinas de Teoria Geral do Estado e Direito Constitucional na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC) e de Ciência Política e Direito Administrativo na Faculdade Cenecista de Joinville (FCJ). E-mail: fernandonmcoelho@gmail.com.

exerce legitimamente poderes não derivados da lei o do direito? O liberalismo político clássico teria sido mesmo a defesa do governo limitado pelas leis que deu origem ao moderno Estado de Direito?

Para analisar estas questões é importante retornar aos clássicos e interpretar o pensamento político daqueles autores em seu contexto historicamente situado. Assim, vale a pena problematizar um aspecto difícil e aparentemente inconsistente de uma obra do *pai do liberalismo político* levando em consideração os pressupostos linguísticos compartilhados pelo público que assistia à performance política chamada o *Dois tratados sobre o governo civil*[2], publicada anonimamente em 1681. A defesa de Locke em favor da existência de prerrogativas reais inerentes aos monarcas pode ser vista como uma incoerência teórica, como uma concessão política feita em um determinado contexto ou ainda como algo que deve ser simplesmente ignorado pelo leitor preocupado em entender o sistema político liberal moderno, mas a sua presença em uma obra tão fundamental para a filosofia política liberal aponta para um fato que pode ser esclarecedor: o liberalismo político clássico convive desde sua origem teórica com a defesa de uma autoridade governamental autônoma, capaz e operar coercitivamente sem estar condicionada à lei ou ao consentimento dos governados.

Se o liberalismo político clássico estava universalmente preocupado com as limitações ao poder do Estado através dos arranjos constitucionais e das formas legítimas de se proceder no governo, não esteve sempre claro se aquelas limitações se dariam pelo direito positivo, ou, mais estritamente, pela formalidade da lei. Enquanto era reconhecível uma tradição que atribuía limites genéricos ao poder dos governantes com base no direito divino ou no direito natural, ou ainda, nas *leis fundamentais do reino*, a teoria do *governo misto*, ou da *constituição mista*, defendia um equilíbrio entre as forças políticas atuantes na sociedade como uma forma de contenção recíproca do poder, muito antes de uma delimitação formalmente estabelecida entre diferentes *funções* estatais (como a separação constitucional dos poderes). A limi-

2 A edição aqui utilizada foi: LOCKE, 1994. Considerando-se o grande número de edições a referência aqui foi é feita aos parágrafos da obra original.

tação dos governos neste argumento *republicano* não se dava necessariamente pela lei em sentido formal, mas como resultado da *constituição* do Estado no sentido de um arranjo institucional específico em que os diferentes poderes da sociedade impedem, na prática, os abusos e as arbitrariedades do governo. Estas tradições argumentativas apontavam para um conjunto de limitações políticas ao governo que eram pensadas em um sentido muito mais amplo do que a lei positiva. Por outro lado, o poder do governo era de forma quase unânime compreendido também como mais amplo do que se poderia delimitar pela *legalidade*.

Para condenar a atuação do governo britânico como arbitrária e *ilegal* e justificar a desobediência dos colonos, em 1775 o advogado e futuro presidente dos Estados Unidos John Adams recorreu a uma espécie de argumentação típica do *background* teórico da formação do liberalismo clássico: a república é *um governo de leis e não de homens*. Assim, o governo livre consistiria naquele em que os homens fossem regidos pelas leis e não pela submissão à vontade de outros homens. A existência de um monarca dotado de uma série de prerrogativas hereditárias, naturalmente, não tornaria este governo menos republicano, conquanto que as leis fossem feitas com algum grau de participação popular e respeitadas pelo governante.

A caracterização dada por Adams ao governo *republicano* seria bastante representativa muitos pensadores dos séculos XVIII e XIX. Para estes, ser liberal significava defender um conjunto de instituições permanentes capazes de restringir os poderes estatais. O papel destas instituições seria justamente impedir as eventuais arbitrariedades de um governo monárquico, sem alterar a sua *natureza*. Neste sentido, o oposto de *república* – o governo das leis – era o *império* – no qual o governo não é limitado pelas leis – e esta distinção, criada por Harrington (1656), seria usada por Adams para justificar a desobediência dos americanos perante o corrompido governo imperial inglês (ADAMS, 2016). Assim, quando uma república deixa de respeitar as leis e o direito, ela se torna um império capaz de ser obedecido somente pela força e cujo comando pode ser legitimamente resistido pelos governados.

O ponto nevrálgico em torno do qual se desenvolveu um con-

traste mais claro entre a atuação legalmente delimitada do governo e a sua atuação legalmente *não limitável* foi, principalmente no contexto inglês, o debate sobre as prerrogativas reais. Amplamente presentes e documentadas pelos precedentes como parte integrante dos governos monárquicos, a existência e a legitimidade das prerrogativas reais não poderiam ser questionadas, ao menos em suas aplicações mais tradicionais, sem uma completa *ruptura de mentalidade* (POCOCK, 1987; HILL, 1987). As inevitáveis mudanças econômicas, assim como uma estrutura política restritora e o caráter genérico da definição das prerrogativas levariam a aplicações *novas* daqueles tradicionais instrumentos de governo como forma de resposta a situações sem precedentes claros, consideradas como extraordinárias ou emergenciais (como a guerra e a *segurança do Estado*).

Particularmente na Inglaterra, a expansão do uso das prerrogativas reais pode ser facilmente rastreada ao longo do século XVII pelos governantes da dinastia *Stuart*. Sem conseguir arrecadar tributos através do parlamento, o monarca inglês passou a utilizar reiteradamente de novas formas de arrecadação não convencionais. Carlos I buscou expandir a aplicação de velhas formas de financiamento emergencial da guerra, como o *ship money* (POCOCK, 1985; PARKER, 1999), para arrecadar dinheiro de maneira regular. O uso destas medidas para além daquilo que era *normal* esteve no centro da resistência parlamentar ao uso amplo das prerrogativas reais na Inglaterra, mas os defensores do monarca argumentavam que cabia somente ao soberano definir o que constitui uma *emergência*. Ficaria claro que o uso destas prerrogativas estava inserido em uma concepção de soberania tipicamente monárquica e mesmo os maiores opositores das inovações legais iriam se deparar com um problema teórico que se apresenta ao se propor a limitação jurídica ao poder real.

O uso sem precedentes dos poderes monárquicos e a oposição a tais medidas pelo parlamento inglês acabou desencadeando a guerra civil inglesa (1642-1651), mas os opositores do monarca não possuíam ainda uma teoria política claramente oposta à teoria da soberania real. Mesmo após a deflagração do conflito armado, quase nenhum opositor considerava a possibilidade julgar, condenar e executar o rei como uma reação legítima à ação

arbitrária do governante. Como apontou Christopher Hill (2012), "somente os pensadores monarquistas possuíam uma teoria clara acerca da soberania" (p. 70). O caso de *sir* John Eliot, preso por ordem do rei Jaime I (antecessor de Carlos I) após a dissolução do parlamento em 1629 exemplifica a dificuldade de se contornar o problema da soberania absoluta:

> Na Torre, ele compilou um tratado, *De jure Majestatis* ["Dos Direitos da Soberania"]. Nem todas as ideias expressas nesse tratado são necessariamente as opiniões de Eliot, já que ele copiou algumas de outros autores, mas, aparentemente, ele o fez porque concordava com elas. Em tempos normais, escreveu Eliot, o soberano não pode tocar nenhum bem sem a anuência do proprietário; em caso de necessidade, ele pode tributar arbitrariamente (HILL, 2012, p. 70)[3].

Os poderes extralegais que envolviam a soberania e as suas manifestações na forma de prerrogativas não eram diretamente questionadas, mas os defensores da limitação do poder real argumentariam que aquele conjunto de direitos reais deveria *respeitar os precedentes*. Como identificou Hill:

> Todos concordavam que o rei tinha certos direitos de prerrogativa, tais como o de cunhar moedas ou de instituir títulos de nobreza. O que Jaime e Carlos também reivindicavam era o direito de prerrogativa absoluto de tomar, a seu critério, qualquer decisão fora do âmbito da lei, se a considerassem necessária para a defesa ou para a segurança nacional. [...] O Parlamento e os advogados do *common law* não negavam a existência da prerrogativa real, mas, já que ela estava sendo utilizada para resolver problemas novos, eles corretamente achavam que o rei e seus prediletos a estavam ampliando de forma sem precedentes (HILL, 2012, p.71).

Partindo do consenso de que aqueles poderes eram legítimos, a mudança de argumentação em torno das prerrogativas reais pelos parlamentaristas ingleses apontaria na direção, não da negação daqueles poderes extraordinários detidos pelo monarca, mas da sua *excepcionalidade*. Esta excepcionalidade poderia ser, a partir daí, demarcada pelas leis do parlamento. Na Inglaterra, se-

3 Ver também SKINNER, 2003.

ria esta capacidade de limitar o campo de aplicação das prerrogativas reais que estabeleceria a superioridade formal da lei sobre a prerrogativa, do parlamento sobre os atos do executivo[4]. Como ensinaria Dicey (2013), o princípio da *supremacia do parlamento* seria estabelecido em conjunto com a *primazia da lei*, prescrevendo que o parlamento deteria o poder de fazer e de revogar quaisquer leis, ao passo que nenhum outro órgão poderia derrogar ou agir em desconformidade com aquelas leis[5].

As noções de supremacia do parlamento e de primazia da lei passaram a ser, ao menos após a *Revolução Gloriosa*, elementos típicos da *constituição britânica*. Estes elementos serviriam como ponto de referência fundamental para o liberalismo político clássico, como justificativa da prosperidade e das liberdades do Reino Unido e como um elemento de contraste com os demais governos *absolutistas* da Europa. A defesa deste *modelo político bem-sucedido* seria, especialmente na França, vinculada à agenda dos autores e políticos *liberais* do século XIX[6].

Enquanto os liberais puderam desenvolver uma formulação positiva de como o Estado deveria ser legalmente organizado – como uma *monarquia constitucional* – ainda não poderia haver senão uma definição negativa dos poderes reservados aos monarcas. Dicey (2013) definiria a prerrogativa real como a porção remanescente daquele poder original na Coroa[7], destacando o caráter

---

4 "The legislative supremacy of Parliament, increasingly asserted in the sixteenth and seventeenth centuries, was assured by Parliament's victory in the Civil Wars of the 1640s and by the so-called 'glorious' revolution of 1688–89, which, among other things, established the primacy of statute over prerogative" (TURPIN, 2012, p. 40).

5 "The principle of Parliamentary sovereignty means neither more nor less than this, namely, that Parliament . . . has, under the English constitution, the right to make or unmake any law whatever; and, further, that no person or body is recognised by the law of England as having a right to override or set aside the legislation of Parliament" (DICEY, 2013, p. 27).

6 "Known by the general label Liberal and grouped around such leaders as Jacques Manuel, Jean Casimir-Perier, the Marquis of Lafayette, Jacques Lafitte, and Benjamin Constant, this Constitutional, or Independent, party defended popular sovereignty and individual rights, denigrated the role of the church (often in overtly anticlerical terms), and looked to England as a political model for France. Constituting a minority within the chamber as a whole, the faction nonetheless controlled sufficient votes to force the government of Decazes, based on several non-Ultra, centrist groupings, to grant concessions. Outside the chamber, the Liberals boasted an active and flourishing press" (MCMAHON, 2002, p. 157-158).

7 "The remaining portion of the Crown's original authority, and it is therefore ... the name for the residue of discretionary power left at any moment in the hands of the Crown,

residual do poder discricionário do Executivo. O poder reservado ao monarca e aos seus ministros em um regime constitucional seria, portanto, aquele não abrangido pela lei, delimitado assim por sua exclusão. A delimitação da prerrogativa pela lei, no entanto, apesar de fundamental ao regime constitucional, era entendida como historicamente posterior à origem do poder real. A delimitação da prerrogativa pela lei poderia progredir e *inovar*, mas as características do Poder Executivo seriam ainda descritas como a continuidade de um poder original, mesmo que restrito ao longo do tempo.

A *anterioridade* do poder monárquico e a sua limitação progressiva transparece no desenvolvimento histórico da *constituição britânica* e ainda hoje é uma de suas contradições formais que a distanciam das constituições hierárquicas – que separam o poder constituinte do poder constituído[8]. Enquanto o sistema britânico chamaria de *constituição* a evolução histórica do governo e da sua (auto)regulação – inexistindo uma distinção profunda entre *direito constitucional* e *direito administrativo*[9] – a revolução americana forneceria o evento histórico essencial para o estabelecimento de uma constituição liberal sem fundamento na tradição.

Ao tratar da constituição americana, Thomas Paine (2010) descreveria um novo conceito de constituição em oposição direta ao modelo inglês: a constituição não seria *ato* (*act*) do governo, mas um ato do povo ao instituir um governo[10]. A norma constitucional não poderia se confundir com aquelas normas criadas pelo governo (*acts*), até mesmo porque a constituição seria *algo que antecede o governo*, não sendo qualquer poder do governo legítimo senão em virtude da constituição – instrumento que confere ao governo o consentimento dos governados. Este modelo de constituição permitiria pensar um Estado mais amplamente regulado

whether such power be in fact exercised by the King himself or by his Ministers" (DICEY, 2013, p. 27).

8 Sobre a série de *contradições* presentes na constituição britânica ver: MCLEAN, 2010.

9 Esta problematização perpassa os *textbooks* britânicos de maneira geral, p. ex.: TURPIN, 2012; BARNETT, 2002; POLLARD, 2007.

10 "A constitution is not the act of a government, but of a people constituting a government, and a government without a constitution is power without right ... A constitution is a thing antecedent to a government; and a government is only the creature of a constitution". (PAINE, 2010, p. 272).

pelo direito positivo, fundamentado sobre bases contratuais tipicamente *lockeanas*, no qual a questão das prerrogativas reais desapareceria sob as ordens da norma constitucional.

A definição *revolucionária* de constituição descrita por Thomas Paine pressupunha uma ruptura histórica e foi pensada em sua época como uma forma oposta àquela *constituição britânica*, que harmonizava os elementos arcaicos do governo monárquico com as liberdades individuais modernas. Esta definição revolucionária de constituição, quando projetada para regimes constitucionais que não se fundamentam igualmente naquela *ruptura total* para com outras fontes de autoridade (Coroa, Igreja, etc.), confrontava-se com a necessidade de legitimar as prerrogativas reais, que não deixariam de existir nos regimes defendidos por aqueles liberais do século XIX.

Redigida por Thomas Jefferson, a declaração de independência dos Estados Unidos pode ser descrita em termos nitidamente *lockeanos*: no *estado de natureza*, todos os homens seriam livres e iguais, o governo instituído entre os homens teria a finalidade maior de garantir a segurança e a propriedade e o poder só seria legítimo quando fundamentado sobre o consentimento do povo; a propriedade só poderia ser atingida pela lei aprovada por representantes do povo e caso o governo violasse a lei e a propriedade do povo, este último deteria o direito de se defender de todo o poder usado sem o seu consentimento. Aquela definição dada por Paine para a constituição americana seria completamente coerente com *O segundo tratado sobre o governo*, suas bases contratualistas e sua descrição jusnaturalista do poder político, senão talvez por um elemento: a defesa das prerrogativas reais feita por Locke.

É fácil identificar que a filosofia política de Locke tem como fundamento a *igualdade natural dos homens*. A existência das prerrogativas reais no seio do poder político, no entanto, formaria um elemento oposto àquela igualdade jurídica, já que as prerrogativas eram poderes próprios de pessoas dotadas de uma qualidade específica. De fato, Locke ressaltava as qualidades próprias dos príncipes e as relacionava com o uso das prerrogativas reais, mas a virtude política e as qualidades do governante não eram atributos indispensáveis ao governo (WALDRON, 2002). Se-

ria o consentimento dos governados o elemento que conciliaria, em Locke, as habilidades dos príncipes e o seu status superior perante os súditos.

Locke tratou das prerrogativas reais em um trecho relativamente pequeno do *Segundo tratado sobre o governo*, mas a importância da questão para todo o seu sistema político é enorme, principalmente ao se levar em conta o *Primeiro tratado sobre o governo* e o seu maior antagonista, Robert Filmer e seu livro *Patriarcha* (1680). Sua importância seria destacada pela interpretação de Carl Schmitt, que afirmaria, talvez forçosamente, que a exceção era algo de *importância incomensurável* para Locke[11].

Em seu texto que trata sobre a as prerrogativas do soberano e suas bases jurídico-teológicas, é interessante destacar que Schmitt não usa a expressão *prerrogativa* real em qualquer parte da sua obra – talvez de forma planejada –, mas utiliza o termo *exceção* em seu lugar. Com isto, Schmitt deseja implicar que a exceção sempre fez parte dos sistemas jurídicos modernos e que uma autoridade monocrática naturalmente deteria um poder anterior à lei, para decidir sobre ela. Locke não chegou a esta conclusão, ao contrário, determinou que a lei seria a única forma de conferir autoridade política ao governante, deixando ao próprio povo, em último caso, a decisão sobre a continuidade ou a dissolução do governo[12]. Nem ao povo, nem ao parlamento, no entanto, caberia o exercício daquelas prerrogativas próprias do monarca e de seus ministros. Prerrogativas que não seriam a exceção fundamental que define o que é jurídico, mas que confeririam a um poder a legitimidade de atuar na ausência da lei ou em sua contrariedade.

---

11 "The exception was something incommensurable to John Locke's doctrine of the constitutional state and the rationalist eighteenth century. The vivid awareness of the meaning of the exception that was reflected in the doctrine of natural law of the seventeenth century was soon lost in the eighteenth century, when a relatively lasting order was established" (SCHMITT, 2005, p. 13-14).

12 Schmitt tenta apontar o *erro* de Locke, ao afirmar que a lei dá a autoridade, mas não determina a quem: "The law gives authority, said Locke, and he consciously used the word *law* antithetically to *commissio*, which means the personal command of the monarch. But he did not recognize that the law does not designate to whom it gives authority. It cannot be just anybody who can execute and realize every desired legal prescription" (SCHMITT, 2005, p. 32). Para Locke a qualquer um é sim lícito executar o direito natural e proteger as garantias estabelecidas caso o governo não o faça e haja uma parcela suficientemente grande da população unida neste sentido (vide, §§ 168, 240, dentre outros, do *Segundo tratado sobre o governo*).

Segundo a teoria de John Locke, o poder legislativo seria o poder supremo na comunidade política, submetido apenas ao poder originário do povo que instituiu o governo e que teria, portanto, a última palavra para julgar o exercício do poder político. O *Segundo Tratado sobre o Governo* de Locke concentra em torno do poder de legislar a maior parte dos atributos do poder político soberano, deixando ao poder executivo e ao *poder federativo* (manifestação externa do poder executivo) o exercício de competências importantes, mas ainda subordinadas ao legislativo.

O *poder supremo* na sociedade civil, para Locke, seria o legislativo porque somente este é competente para, com o consentimento dos cidadãos, dispor sobre a propriedade de todos através da lei. Apesar do conceito *lockeano* de propriedade ser tão amplo que envolve a vida e a liberdade do indivíduo proprietário de si mesmo, em relação ao poder político, Locke separa o poder deliberativo sobre a propriedade – exclusivo do legislativo – do poder de comando – *poder absoluto* – de um chefe militar sobre a vida e a morte dos soldados sob sua disciplina. Mesmo sendo um poder *absoluto*, este não seria *arbitrário*, pois, apesar de o oficial em relação ao soldado poder "mandar prendê-lo à menor desobediência" (§139), aquele não poderia "se apoderar do mais insignificante dos objetos" deste último. O poder do Estado, portanto, não se resumiria à regulação do direito de propriedade e, por sua vez, a necessidade de consentimento (representação) dos indivíduos só se daria no tocante à esfera da propriedade. Diferente do legislativo, o poder executivo possuiria um *poder absoluto* para tratar de seus assuntos, poder que não seria arbitrário conquanto que não invadisse a propriedade alheia.

Assim como posteriormente defenderiam Montesquieu (1996), Jay, Hamilton e Madison (2005), dentre outros, John Locke já afirmava que a separação entre o poder executivo e o poder legislativo, apesar de necessária, não precisaria ser *absoluta*. A titularidade do exercício destes poderes poderia variar de acordo com as diferentes formas de governo, segundo Locke, sem prejuízo ao funcionamento do Estado. Por ser essencial para se entender a relação entre os poderes em seu tempo, o *Segundo Tratado sobre o Governo* se preocupa em descrever o funcionamento das prerrogativas reais que, vinculadas ao executivo, seriam decorrentes

do Direito Natural. O executivo teria naturalmente, segundo Locke, de atuar de forma útil à comunidade nos "casos que a lei civil nada prescreve" e assumir aquelas áreas em que as leis "não teriam meios para desempenhar um papel útil" (§159), deixando-se a cargo do bom-senso daquele que detêm nas mãos o poder executivo, para que ele as regulamente segundo exigirem o bem público e suas vantagens.

Destaque-se aqui que o executivo possuía, para Locke, a titularidade de uma parte essencial do governo do Estado: além do poder regulamentar, ao bom-senso do executivo cabia administrar de forma útil o *bem comum* da comunidade, assim como julgar as necessidades do Estado e agir conforme exigisse o *bem público*. Enquanto que ao legislativo caberia a feitura das leis que deveriam ter caráter permanente, esta permanência das leis só poderia ser garantida através da atuação do poder executivo, tanto na aplicação da lei, quanto na adaptação das leis às mudanças ocorridas ao longo do tempo[13]. Como o legislativo não teria uma atuação permanente no sistema político *lockeano*, não estando sempre reunido na forma de parlamento, o executivo exerceria uma parcela substantiva do governo em sua execução, mas também na regulação das leis.

A natureza *periódica* do legislativo traria também a necessidade de nomear um responsável permanente para agir de acordo com a prudência para proteger a comunidade política e para promover o bem comum[14]. Os poderes extraordinários do executivo

13 "Como os legisladores são incapazes de prever e prover leis para tudo o que pode ser útil à comunidade, o executor das leis, possuindo o poder em suas mãos, tem pela lei comum da natureza o direito de utilizá-lo para o bem da sociedade em casos em que a lei civil nada prescreve, até que o legislativo possa convenientemente se reunir para preencher esta lacuna. Há muitas coisas em que a lei não tem meios de desempenhar um papel útil; é preciso então necessariamente deixá-las a cargo do bom-senso daquele que detêm nas mãos o poder executivo, para que ele as regulamente segundo o exigirem o bem público e suas vantagens. Mais que isso, convém às vezes que as próprias leis se retraiam diante do poder executivo, ou antes, diante da lei fundamental da natureza e do governo, ou seja, que tanto quanto possível todos os membros da sociedade devem ser preservados" (§159).

14 "Qualquer atraso em sua convocação podia comprometer a segurança pública; e às vezes, também, havia tanto a fazer que o tempo limitado de suas sessões corria o risco de ser muito curto para a execução da tarefa e privar o povo do benefício que somente uma deliberação madura poderia proporcionar. Nesse caso, o que poderia ser feito para impedir que a regularidade dos intervalos que separam as sessões do legislativo e a fixação da duração de seus trabalhos não expusessem a comunidade cedo ou tarde a algum perigo iminente aqui ou ali, senão confiando na prudência de um personagem cuja presença

não se dariam somente em virtude da ausência de um parlamento permanente, mas também como consequência dos perigos que envolvem o Estado em tempos de emergência[15]. Estes fundamentos incidentais gerariam o espaço reservado às prerrogativas.

A definição mais simples que Locke dá à *prerrogativa* é "este poder de agir discricionariamente em vista do bem público na ausência de um dispositivo legal, e às vezes mesmo contra ele, é o que se chama de prerrogativa" (§160). Apesar de apontar para os casos em que se constatava o abuso das prerrogativas, Locke vincula o conteúdo justo – o bem público – à correta definição de prerrogativa:

> Uma vez que a prerrogativa não é senão um poder nas mãos do príncipe para promover o bem público naqueles casos que, dependendo de acontecimentos imprevistos e incertos, teria sido muito perigoso submeter a leis imperativas e imutáveis. Todo ato que tem manifestamente por objetivo o bem do povo e o estabelecimento do governo sobre suas verdadeiras bases, é e sempre será uma prerrogativa justa (§158).

Só pode ser considerada uma prerrogativa aquela que for *justa*, que tiver por objeto o *bem do povo*. Locke, portanto, se esquiva de uma definição ou delimitação formal do que seria a prerrogativa, considerando-a em seu sentido material. A prerrogativa em sua justa aplicação se tornaria quase indistinta da atividade regular do bom governo. Sua natureza e seus limites não seriam objeto de questionamento enquanto ela fosse bem empregada, sendo amplamente aceita pelo povo quando exercida em seu benefício:

> Quando este poder é exercido no interesse da comunidade e de modo adequado às responsabilidades e objetivos do governo, trata-se sem dúvida de prerrogativa e jamais é questionado. É muito raro, se é que chega a ocorrer, que o povo manifeste escrúpulos ou rigor sobre este ponto, ou chegue a questionar a prerrogativa quando ela é empregada de uma maneira mais

---

constante e seu conhecimento dos negócios públicos tornasse capaz do uso desta prerrogativa para o bem público? E que melhor escolha que a de confiá-la a quem já estava encarregado da execução das leis para o mesmo fim?" (§156).

15 "Despite Locke's insistence that the powers if governrnent 'ought to be exerciced by *established and promulgated laws* (II, § 137), he permitted the executive to exercise enormous discretionary powers in times of emergency" (FATOVIC, 2009, p. 39).

> ou menos aceitável em vista do fim a que é destinada, ou seja, o bem comum, e não vise manifestamente prejudicá-lo. Mas se houver uma contestação entre o poder executivo e o povo a propósito de qualquer coisa reivindicada como prerrogativa, a tendência do exercício de tal prerrogativa para o bem ou o mal do povo decidirá facilmente a questão (§161).

Assim como Dicey, Locke traçava a prerrogativa ao longo da história para demonstrar a sua limitação progressiva a partir da experiência dos governados com o governo. Enquanto o governo era simples e virtuoso, não havia necessidade de se estabelecer limites à prerrogativa:

> É fácil imaginar que no início dos governos, quando as comunidades civis pouco diferiam das famílias quanto ao número de pessoas, também pouco diferiam delas quanto ao número de leis; e como os governantes atuavam quase como pais e velavam pelo seu bem-estar, o governo se identificava quase inteiramente com a prerrogativa. Poucas leis estabelecidas serviam aos seus propósitos, e o discernimento e a cautela do governante supriam o resto. Mas quando o erro ou a lisonja persuadiu alguns príncipes a utilizar este poder para fins privados que só interessavam a eles mesmos, e não ao bem público, o povo reclamou leis expressas para circunscrever a prerrogativa naqueles pontos onde a considerava desvantajosa; proclamou então os limites da prerrogativa nos casos em que considerou necessário, que ele e seus ancestrais haviam deixado, em toda a amplitude, a cargo da sabedoria daqueles príncipes, que dela não fizeram um uso correto, ou seja, visando o bem público (§162).

A *evolução* da prerrogativa estaria vinculada à experiência empírica dos governos e não poderia ser claramente estabelecida *a priori*. Locke usa o exemplo da história inglesa para ilustrar seu argumento:

> Quem examinar a história da Inglaterra verá que a prerrogativa foi sempre maior nas mãos dos príncipes mais sábios e melhores, porque o povo, observando que a tendência geral de suas ações era o bem público, não contestava o que era feito sem o respaldo legal; ou se alguns desvios mínimos, visando o bem-estar público, manifestavam alguma sombra de fragilidade ou erro humano (uma vez que os príncipes são homens

> como todos os outros), quando percebia que a principal intenção de sua conduta era a preocupação com o bem público. Por isso, como o povo tinha motivos para estar satisfeito com esses príncipes quando eles agiam sem o respaldo da lei, ou mesmo contra ela, aquiescia ao que faziam e, sem qualquer queixa, permitia-lhes ampliar sua prerrogativa o quanto quisessem, julgando corretamente que eles nada fariam em prejuízo de suas leis, desde que agissem em conformidade com a base e o objetivo de todas as leis, que é o bem público (§165).

A boa atuação do governo, ainda que *formalmente ilegal*, estaria protegida, segundo Locke, pelo Direito Natural e pela apreciação do povo. Ainda que a única forma de conferir autoridade política ao governante fosse a lei, esperar um bom governo não significaria, a partir da visão de Locke, esperar a submissão integral da atividade do governo ao cumprimento da lei. Desta forma, não seria conveniente também tentar estabelecer barreiras ou impedimentos no sentido de evitar que o governo (executivo) descumpra as leis, sendo justamente este o sentido reservado à prerrogativa. O povo concederia, desta forma, uma permissão tácita para o governante descumprir a lei para atingir o bem público: "a prerrogativa pode significar apenas a permissão que o povo concede a seus governantes para fazer várias coisas de sua própria livre escolha, nas situações em que a lei for omissa, e às vezes mesmo em contrário ao que reza o seu texto, visando o bem público e com a consagração popular dos atos realizados nestas condições" (§164).

Ao rejeitar uma delimitação formal do campo das prerrogativas, Locke consequentemente estabelece uma delimitação material que serviria não só para restringir o uso das prerrogativas, mas também para julgar materialmente a lei: "Os únicos abusos são aqueles que prejudicam ou entravam o bem público" (§163). O *bem público* atua como um fundamento de legalidade da prerrogativa, enquanto a lei representaria a *vontade do povo*.

A obra de Locke seria muito mais representativa da ação política dos séculos XVIII e XIX pela sua capacidade de fazer concessões à realidade. A prerrogativa em Locke pode ser interpretada como uma grande concessão do seu sistema teórico à realidade política da monarquia constitucional. Acima de tudo, a prerrogativa representa também uma fundamentação para o poder coer-

citivo do governo civil que não depende do consentimento ou da representação – da manifestação de vontade do povo –, mas de um entendimento sobre o interesse público que não pode ser determinado de antemão pelo contrato social.

No *Segundo tratado sobre o governo civil*, parece claro que o governo deve ser formado por um contrato realizado entre os indivíduos no estado de natureza, mas na teoria de Locke nem todo tipo de contrato possui a mesmo grau de certeza e de especificidade típico de uma transação comercial. Ao descrever as atividades e o funcionamento do governo Locke usa repetidamente a expressão *trust* para indicar que ao governo são *confiados* poderes para uma finalidade geral (HARRISON, 2003). Esta expressão serviria para enfatizar que o governo foi estabelecido por um contrato que não pode ser plenamente rígido, mas pressupõe um amplo grau de discricionariedade, como aquele que estabelece a tutoria sobre menores ou a administração de bens alheios.

Ao reiterar o uso da expressão *trust*, Locke parece assinalar que seria contraproducente delimitar de forma antecipada todos os poderes e atributos do governo, na medida em que a realidade pode exigir uma resposta apropriada e inovadora por conta de uma *emergência* ou pelo *interesse público*. Aquela concepção menos rígida de contrato que serve para descrever os poderes discricionários do governo, no entanto, também aponta para a responsabilização do governo e para a possibilidade de apreciação e julgamento daquele mesmo governo pelos seus governados. Isto porque, se o governo foi estabelecido com poderes gerais para procurar determinado fim em benefício da coletividade, cabe àquele governo manter a confiança dos governados e ser capaz de justificar suas ações em nome da segurança e do interesse público.

Claro que o interesse público não confere, no sistema político apresentado por Locke, o mesmo tipo de legitimidade aos atos coercitivos do governo civil, considerando-se que, em última instância, o julgamento sobre a adequação do juízo acerca do interesse público seria reservado ao povo. O exercício pelo povo deste poder final de julgar plenamente os atos do governo induziria, no entanto, à reiterada dissolução do próprio governo – o que Locke vislumbra com muita cautela. Assim, ainda que o uso legítimo do

interesse público como um sucedâneo do consentimento tenha um caráter temporário, situacional ou de transição, ele não só não pode ser afastado, como o seu questionamento pode levar diretamente ao fim da sociedade política pelo próprio povo ou à guerra civil. Isto significa que, em um sistema teoricamente organizado para ser predominantemente representativo e democrático, existe um grande campo de atuação do governo – especialmente na esfera executiva do Estado – que independe do consentimento dos governados e que não deve ser por eles questionado, sob o risco de dissolução do governo.

Este modelo teórico vai estar representado no modelo parlamentar inglês desenvolvido paulatinamente após a Revolução Gloriosa e em uma nova questão política do liberalismo constitucionalista que irá se estender até o século XIX, no qual a irresponsabilidade do monarca detentor da prerrogativa precisa ser compensada pela responsabilidade dos ministros. No liberalismo político do século XIX, aquela manifestação do juízo popular diretamente exercido pelo povo sobre o governo seria substituída pela menos perigosa e mais elitizada *opinião pública*, ao passo que a dissolução da sociedade política pelo povo seria substituída pela menos convulsiva queda dos ministérios ou dos gabinetes parlamentares.

Apesar da grande influência e sucesso da obra de Locke, já no século XVIII alguns elementos mais revolucionários da sua teoria seriam deixados de lado pelos defensores do liberalismo. Com razão, Thomas Paine (2010) denunciou o distanciamento dos *autores da constituição* americana do *espírito da revolução*, pois a argumentação dos federalistas frequentemente recorria a elementos tradicionais do *common law* e do sistema parlamentar inglês em vez das teorias dos autores mais radicais do liberalismo e do iluminismo europeu. Passada a revolução, os autores americanos citariam Blackstone (2009) quase tanto quanto Montesquieu, deixando de lado outros autores ingleses influentes como Locke, Hobbes, Sidney ou Harrington (CARRESE, 2003). Locke e Hobbes em especial – cada um a sua maneira – serviam como influências contrárias ao posicionamento adotado pelos federalistas, já que estes enfatizavam o poder do legislador e davam aos magistrados um status político inferior. Isto aponta para a interpretação de

que a concepção federalista de separação dos poderes não foi um desenvolvimento necessário do liberalismo político ou do republicanismo, mas decorreu da assimilação daquelas teorias pelo filtro da experiência do sistema do *common law* e do governo das colônias, ao menos no caso dos Estados Unidos.

O pensamento típico da jurisprudência do *common law* e o *liberalismo gótico* presente em Montesquieu e em Blackstone seriam influências diretas sobre a teoria da separação dos poderes que contrastavam com o pensamento analítico de Hobbes e de Locke, bem como dos racionalistas de maneira geral e, mais tarde, dos utilitaristas. O mesmo vale para a França no contexto pós-revolucionário, no qual a autoridade de Montesquieu e do sistema tradicional inglês seria reafirmada pelo *liberalismo conservador* de Constant (1997), Guizot (1851) e Tocqueville (1997).

A valorização de Locke como teórico fundador das *democracias liberais* ocorreria como parte de um discurso de formação da identidade do ocidente – anglo-americano – em contraste com os regimes autoritários da extrema direita e da extrema esquerda durante o período do entreguerras (BELL, 2014). Locke também estava presente no discurso do pós-guerra sobre a revalorização dos direitos humanos como direitos individuais. Comparado com o liberalismo spenceriano do século XIX, o resgate de Locke no século XX parece ter reavivado aspectos progressistas do liberalismo clássico, mas é preciso lembrar que, no seio do liberalismo lockeano, persistem elementos autocráticos do poder governamental capazes de decidir sobre a vida e a morte dos seus cidadãos, poderes chamados de *prerrogativa*.

Referências

ADAMS, John. **Novanglus Essays**. N. 7. 1775. Disponível em: https://en.wikisource.org/wiki/Novanglus_Essays/No._7. Acesso em: 10 out. 2016.

BARNETT, Hilaire. **Constitutional and administrative law**. 4 ed. Londres: Cavendish, 2002.

BELL, Duncan. What Is Liberalism? **Political Theory**, v. 42, n. 6, p. 682–715, 2014.

BLACKSTONE, W.; PREST, W. R. **Blackstone and his commentaries:** biography, law, history. Oxford: Hart Pub, 2009.

CARRESE, Paul. **The cloaking of power:** Montesquieu, Blackstone, and the rise of judicial activism. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

CONSTANT, Benjamin. De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes. In: CONSTANT, Benjamin. **Ecrits politiques**. Paris: Gallimard, 1997.

DICEY, Albert Venn. **Lectures introductory to the study of the law of the constitution**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

FATOVIC, Clement. **Outside the law:** emergency and executive power. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.

GUIZOT, François. **Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe**. Bruxelas: Société typographique Belge, 1851.

HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **O federalista**. Campinas: Russell Editores, 2005.

HARRINGTON, James. **The Oceana and Other Works**. Indianápolis: Liberty Fund, 2010.

HARRISON, Ross. **Hobbes, Locke, and confusion's masterpiece:** an examination of seventeenth-century political philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça:** idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HILL, Christopher. **O século das Revoluções: 1603-1714**. São Paulo: Unesp, 2012.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos:** ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

MCLEAN, Iain. **What's wrong with the British constitution?** Oxford: Oxford University Press, 2010.

MCMAHON, Darrin. **Enemies of the Enlightenment the French Counter-Enlightenment and the making of modernity**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MONTESQUIEU, Charles Louis de. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PAINE, Thomas. **The Writings of Thomas Paine**, Vol. IV (1791-1804). Indianápolis: Liberty Fund, 2010.

PARKER, Henry. The Case of Shipmoney. In: MALCOLM, J. L. (org.). **The struggle for sovereignty: seventeenth-century English political tracts**. Indianápolis: Liberty Fund, 1999.

POCOCK, John Greville Agard. **The ancient constitution and the feudal law:** a study of English historical thought in the seventeenth century: a reissue with

a retrospect. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

POCOCK, John Greville Agard. **Virtue, commerce, and history:** essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

POLLARD, David. **Constitutional and administrative law:** text with materials. 4 ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SCHMITT, Carl. **Political theology:** four chapters on the concept of sovereignty. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

TURPIN, Colin. **British government and the constitution:** text and materials. 7 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

WALDRON, Jeremy. **God, Locke, and equality Christian foundations of John Locke's political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Contra a neutralidade: uma crítica comunitarista ao Estado Liberal

Bruno Bolson Lauda[1]

Dentre as teorias de estado mais influentes na filosofia política, está a teoria liberal de estado, cujo enfoque é a relação indivíduo-estado. É como reação a essa concepção binária de teoria do estado que surge a teoria comentarista, que propõe uma concepção trigonal, entre indivíduo, ou *self*, estado e sociedade, ou comunidade. O comunitarismo parte do princípio de que o self de cada cidadão depende do contexto social em que vive; o self não é um ente isolado de seu contexto, como pretendido pelos liberais. No entanto, também não é, a estrutura da sociedade política, determinada unilateralmente pelo self. Existe uma relação entre os dois: o self cria o imaginário social e é influenciado por ele. Além disso, determinados tipos de self e de estruturas só são possíveis dentro de certo imaginário social. Isso não significa, de modo algum, que outros fatores também não sejam relevantes para a formação de um determinado tipo de self ou de estrutura social.

O Estado liberal *neutro* é uma estrutura, dependente de um tipo de configuração de *self* e existente dentro de um determinado imaginário social. Transformações nessa configuração de

1 Mestre em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Graduado em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: blauda@gmail.com.

self podem provocar alterações nessa estrutura de Estado. O *self* moderno pode ser um *self* cujas características – principalmente identitárias e valorativas – operam somente dentro desse tipo de sociedade política, em uma relação de dependência mútua. Nosso argumento está dividido em quatro partes: primeiro, a descrição da ética do *self* moderno, nos termos de um ideal de autenticidade; segundo, trataremos das críticas de comunitaristas a uma das objeções liberais às políticas de reconhecimento, no sentido de que podem implicar uma espécie de negação da igualdade; terceiro, consideraremos algumas *avaliações fortes* de certos bens caros ao *self* autêntico e sua posição dentro de um Estado liberal *neutro*; e, por fim, sugeriremos uma síntese, chamada de comunitarismo liberal, ou, do ponto de vista do *self*, e na terminologia comunitarista, individualismo holista, como possibilidade de adequação das pretensões do *self* autêntico às necessidades da sociedade política do Estado liberal *neutro*, enfatizando a relevância das virtudes republicanas.

O *self moderno* – um ideal de autenticidade

Situando-nos no tempo, pode-se dizer que se fala, aqui, de um tempo que começou na segunda metade do século XX, principalmente na década dos sessenta. Na nova era da autenticidade, duas características se sobressaem, retiradas de períodos diversos e interligadas na modernidade. Além do individualismo espiritual, próprio da Reforma, tem-se o expressivismo individualista típico da era romântica (do final do século XVIII). Não apenas a vivência da espiritualidade é dada de modo individual, assim, mas também a expressão do *self* o é. As práticas coletivas religiosas e sociais deixam de ter legitimidade por si mesmas, isto é, sem a intermediação pelo *self*; e, com isso, assim, o *self* perde seu senso de ligação ao coletivo.

Teorias simplistas normalmente tentam reduzir essa transformação a apenas um ou dois fatores: afluência, ascensão de um *capitalismo tardio*, novas concepções de família, alterações demográficas e urbanas, etc. Não se nega a influência de nenhum desses fatores; no entanto, é de se questionar o seu escopo. Poderiam ser causas suficientes, qualquer um deles?

Não é o caso, porém. Comumente entendida como uma mera guinada para o egoísmo, a transformação ética do *self* moderno não pode ser reduzida a isso. Uma mudança em larga escala da concepção de bem operou-se aqui, mesmo que as motivações individuais dos agentes variem bastante, às vezes pendendo para o mais explícito egoísmo ou solipsismo, e outras vezes não, podendo ser, até mesmo, precisamente o oposto disso. Em qualquer caso, o *individualismo* de que se fala aqui é muito mais uma consequência ou um corolário à internalização das fontes morais do que uma prática. As práticas podem ser, de fato, altruístas, objetivamente. Mas o processo segundo o qual essas práticas são decididas e escolhidas pelo agente é, moralmente, dado *de dentro* (internalizado), e não *de fora*.

Uma das mais óbvias manifestações do individualismo da *ética da autenticidade* foi a revolução nos hábitos de consumo, em especial após o período das Grandes Guerras, em quase todo o mundo ocidental, mas especialmente no Atlântico Norte. É verdade que incrementos na qualidade (material) de vida já vinham sido produzidos há quase dois séculos. No entanto, somente a partir desse período é que passaram a ser de tal grandeza a ponto de permitir a quebra de relações sociais e familiares que até então pareciam indeléveis e imutáveis: por exemplo, os eletrodomésticos facilitaram o paulatino abandono da atividade de *dona de casa*; a invenção, aprimoramento e popularização do automóvel, por sua vez, a retirada das classes média e alta dos grandes centros urbanos para os seus subúrbios; o tempo livre garantido pelas novas invenções facilitou ainda mais a procura por e o exercício de novas atividades, ou *hobbies*, que também auxiliavam na ascensão do individualismo; e a juventude foi elevada a categoria etária autônoma e digna de atenção exclusiva. É o tempo da televisão, da lavadora de roupas, do *rock'n'roll*, das primeiras grandes linhas aéreas e do turismo de massas.

Observando-se o cenário cultural e social como um todo, o que tem são duas linhas congruentes: de um lado, condições materiais que melhoram paulatinamente a qualidade de vida das massas, possibilitando uma crescente independência do indivíduo em relação à sociedade; e, de outro, uma cultura que se torna cada vez mais expressivista, isto é, ao mesmo tempo demandante

e possibilitadora de que os indivíduos expressem o seu *self* de forma *autêntica*. Não mais se espera que os indivíduos tomem *de fora* suas fontes morais; ao contrário, toda fonte moral passa apenas pelo indivíduo, que é o juiz de sua validade e de sua legitimidade. Cada um de nós tem seu próprio jeito de manifestar sua condição humana.

Pode-se perceber os elementos desse novel imaginário social por meio do estudo de sua expressão máxima, isto é, a contracultura dos anos sessenta e começo dos anos setenta do século XX. Tratou-se de uma revolta majoritariamente generacional; isto é, realizada e empreendida pela juventude da época. Do ponto de vista dos agentes, contra o que eles se insurgiam era a sociedade considerada conformista e engessadora da criatividade e da *expressão* individuais dá época; a isso se somavam muitos ideais utópicos, como uma agenda positiva. No entanto, inclusive pelas origens das ideias que defendiam, percebe-se que a contracultura não foi um acontecimento isolado, mas sim algo oriundo de elementos que já constavam do imaginário social há gerações[2].

Algo ficou disso, passado o período, notadamente já na década dos oitenta do século XX: sumiram os ideais, permaneceu o solapamento do *pano de fundo* pré-contracultura. Com a desilusão das utopias – e mais ainda depois de seu fim – no *self* pós-contracultura, o *hippie* se juntaria ao *burguês* – a contracultura faria as pazes com o capitalismo moderno, sem perder sua característica de autoexpressão e de promoção do desenvolvimento pessoal. É claro, tal manifestação do *self* ainda não é total ou homogênea – ainda existem, no imaginário social, diversos elementos pré-contracultura, de forma que também há até hoje grupos e indivíduos opostos quase que por completo a tudo o que foi oferecido pelos movimentos contraculturais.

Importante ressaltar que essas posições polarizadas – isto é, tanto os radicalmente favoráveis à contracultura como os críticos dela e de suas premissas – são de nicho. Isto é, não representam a posição dominante. Por isso é que se pode dizer que a ética da

---

2 Thoreau, por exemplo, foi um dos escritores mais lidos por essa geração, tendo sido *Walden* (1854) um verdadeiro símbolo dos movimentos contraculturais. Dentre muitos outros; o caso aqui é que se argumenta que a contracultura foi a manifestação popular de elementos de uma ética da autenticidade que já se encontravam havia muito no imaginário social.

autenticidade é relativa à posição de *estar no meio*, isto é, de estar entre duas posições opostas.

Em parte, precisamente por esse fato – o de que as posições polarizadas não são majoritárias, estando, a maior parte das pessoas, *no meio* – dá-se especial ênfase à possibilidade de *escolha*. Se o imaginário social, pois, é composto de tantas partes contraditórias, mas igualmente legítimas, o que realmente acaba por se tornar o fiel da balança é a possibilidade de escolha. Torna-se um curinga, ou um trunfo, na verdade. Da mesma forma, certos termos que guardam conexões com possibilidades de escolha – como *direitos*, *discriminação* e *respeito* – também passam a se tornar trunfos e a ter valor quase que sacral em discussões públicas, independentemente de análises aprofundadas de sua aplicação caso a caso.

Em nível social, o princípio crucial passa a ser o da justiça como equidade, que demanda chances iguais para todos desenvolverem suas próprias identidades por meio da escolha, o que exige amplo respeito às diferenças. É o apogeu lógico da prática da tolerância. Faz parte do *pano de fundo* do imaginário social da ética da autenticidade a compreensão de que todos os estilos de vida são igualmente legítimos – de modo que até mesmo aqueles que promovem ou prejudicam o bem comum não merecem maior ou menor proteção do que os demais.

É fácil, assim, para os críticos da ética da autenticidade a condenarem como mera afirmação do egoísmo, própria de uma era decadente. Da mesma forma, também é comum os seus proponentes favorecerem-na e celebrarem-na, desviando a atenção ou ignorando os problemas que o rompimento com as estruturas antigas pode ter gerado. Porém, tanto uma posição como a outra são inadequadas; os defensores aqui erram por trivializarem condições problemáticas, e os críticos por ignorarem que se trata de uma transformação irreversível no imaginário social, isto é, não há como fazer o relógio voltar para trás.

Realmente importante é o que se deu com a ordem de benefício mútuo, que já era há muito parte do imaginário social. Muito embora a ligação com uma concepção teísta de universo e cosmos tenha sido perdida, tal posição foi fortalecida. Os ideais que regem a ética do comércio – e que subjazem a compreensão da

ordem econômica como de benefício mútuo – foram estendidos para outras esferas do imaginário social. Respeito mútuo da liberdade alheia, tolerância das diferenças, ênfase na busca individual da felicidade e, ainda, o que se chama de *harm principle*[3] são aspectos do imaginário social moderno que parecem fortemente enraizados.

Fortemente ligada a isso está a ênfase na razão instrumental, isto é, o tipo de racionalidade utilizado para calcular a aplicação mais eficiente de meios para se atingir determinados fins que não são dados pela própria razão instrumental. É a racionalidade do custo-benefício.

Na ética da autenticidade, o elemento central, como já colocado, torna-se a possibilidade de escolha de parte do indivíduo, de modo que as fontes morais passam a só adquirir autoridade uma vez internalizadas. Isto é, elas não mais podem ser referenciadas como autoritativas de um modo que seja *de fora*: o processo segundo o qual elas adquirem essa autoridade é dado pelo consentimento seguido de internalização, iniciado pelo indivíduo. As fontes morais não são reconhecidas como legítimas pelo *self* senão por esse processo de internalização.

Duas consequências e um problema seguem desse processo para a sociedade política. A primeira consequência é a de que passa a ser enfatizado o *processo* e não a escolha em si. Se, na *era da mobilização*, a ênfase que os agentes políticos davam era a determinas situações de fato que almejavam alcançar, a ênfase, na era da ética da autenticidade passa a ser nos procedimentos que envolvem a escolha, e não no resultado desta. A justiça, por exemplo, perde tudo o que lhe restava de substancialidade e se torna uma questão de procedimento – majoritariamente, de equidade.

A segunda consequência é a de que a ação do Estado passa a ser admissível e desejável em função da possibilidade de escolhas. Passa a se esperar que o Estado aja de determinada maneira a proteger a liberdade e a possibilidade de escolha que têm os indivíduos. Algumas condições (materiais ou sociais) consideradas como limitadoras dessas possibilidades de escolha passam a ser

3 *Harm principle*: ninguém tem o direito de interferir em minha vida nem mesmo para meu próprio bem, senão no sentido de prevenir males que com minha conduta poderia vir a causar a outras pessoas (MILL, 2008).

intoleráveis, e a demandar uma ação do Estado para a sua modificação. Não há um estado de coisas idealizado a ser atingido, como na era da mobilização (que contemplava ações na política de natureza idealista), mas sim apenas a manutenção de uma virtualmente infinita combinação de fatores que devem existir apenas para que continuem a *jogar o jogo*.

E o problema é que, com o reinado da razão instrumental, "algumas coisas que deveriam ser determinadas por outros critérios passarão a ser decididas em termos de eficiência ou de análises de custo-benefício" (TAYLOR, 2000b, p. 5). Algumas das instâncias desse problema não escapam a um ligeiro olhar: o panorama arquitetônico de muitas cidades modernas, centrado no uso do automóvel, ou o tratamento puramente tecnocrático rendido a grande parte do meio ambiente, entre outros.

Para nossa discussão, no entanto, a instância que prepondera é a de que há, na era da autenticidade, uma perda de liberdade – irônica, posto que oriunda da ênfase na possibilidade de escolha – a qual pode afetar um dos pilares que sustenta a ética que fundamenta o Estado sob o império da lei, que permite a própria ética da autenticidade. Este não é um problema novo. Ele já havia sido percebido por Alexis de Tocqueville, em seu livro *Democracia na América*. Numa das passagens mais conhecidas da obra, coloca:

> Penso, assim, que o tipo de opressão de que os povos democráticos estão ameaçados se assemelhará a nada que o tenha precedido no mundo. [...] eu vejo uma incontável multidão de homens parecidos e iguais que girarão em torno de si mesmos sem repouso, em busca dos pequenos e vulgares prazeres com os quais eles ocupam as suas almas [...] como um estranho para o destino dos demais [...] ele existe somente para si mesmo e em si mesmo [...] Acima deles, um imenso poder tutelar se eleva, que, só, toma para si a responsabilidade de assegurar seus prazeres e de vigiar os seus destinos. É absoluto, detalhado, regular, onisciente e moderado [...] Procura apenas mantê-los irrevogavelmente na infância (TOCQUEVILLE, 2002, p. 662-663).

É o problema do *soft despotism* (*despotismo leve*), associado à *tirania da maioria*. Uma sociedade política fragmentada pelo

individualismo pode acabar se tornando politicamente apática, e dependente de um governo perenemente benevolente, cujo objetivo principal de existência seja o de fornecer os meios materiais adequados aos indivíduos para que possam fazer suas escolhas, ao mesmo tempo em que lhes vigia os usos de suas liberdades. É o que se chama, no vocabulário político americano, de *nanny state*, ou *Estado-babá*: um Estado cujo propósito principal de existência é o de garantir uma liberdade vigiada aos cidadãos, rendendo-lhes conforto e segurança por todas as suas vidas. Essa situação de fato, por outro lado, pode acabar por solapar os bons princípios que sustentam a república e esse mesmo estado de coisas, como será arguido a seguir.

Como já dito, o problema não é novo. Tocqueville já o havia percebido, e em plena era da mobilização (na primeira metade do século XIX). Isto é, em princípio, não se poderia argumentar que tal problema seja uma inelutável consequência da ascensão da ética da autenticidade, ou mesmo que estaria de algum modo necessariamente relacionado a ela. No entanto, a ela está relacionado, ainda de que de outra forma que Tocqueville não percebera. O próprio Taylor parece pensar desse modo, ao menos em algum nível, pois, como coloca em *Ethics of Authenticity*:

> Talvez o retrato de um despotismo leve de Tocqueville, por mais que ele tenha procurado distingui-lo da tirania tradicional, ainda pareça muito despótico no sentido tradicional. As sociedades democráticas modernas parecem estar longe disso, porque elas estão cheias de protestos, iniciativas livres e desafios irreverentes à autoridade, e os governos, na verdade, tremem diante da raiva e do desprezo dos governados, como revelam as pesquisas de opinião que os governantes nunca deixam de realizar. [...] Mas se nós concebermos o receio de Tocqueville um pouco diferentemente, então parece realista o suficiente. O perigo não é controle despótico mesmo, mas fragmentação - isto é, um povo cada vez mais menos capaz de formar um propósito comum e levá-lo a termo (TAYLOR, 2000b, p. 112).

Não se trata, aqui, de negar a ética da autenticidade (e também não de afirmá-la, ao menos em princípio): não somos críticos da modernidade. Trata-se apenas da consideração de um pro-

blema da própria democracia moderna. A solução, em verdade, pode muito bem estar naquilo que Tocqueville já percebera, acerca da heterocomposição das instituições livres e dos elementos aristocráticos em uma democracia[4]. A ideia, nesse caso, é de que a mescla de elementos de diferentes formas de governo levaria a um duradouro equilíbrio institucional, pela contenção das piores características de cada uma dessas formas de governo pelas qualidades das demais.

Em termos de imaginário social, em linguagem algo mítica, para fins exemplificativos, a sociedade clássica antiga pode ser considerada como tendo sido uma composição de *Júpiter*, *Marte* e *Quirino*, ao passo que o *self* da sociedade contemporânea da ética da autenticidade pode ser colocado como sendo um mosaico de *Afrodite*, *Dionísio* e *Apolo*: ou, expressivismo e autenticidade sensuais e razão, características próprias de um *self* desenraizado e não sujeito a hierarquias e a posições sociais estratificadas.

O *self* e a política do reconhecimento

Como já foi visto, tem-se que a *identidade* do *self* é formada *dialogicamente*, isto é, com o diálogo entre um *self* e os demais *selfs*. Dessa forma, pode-se dizer que o *self* depende de uma rede de interações entre si e os demais para poder formar plenamente a sua identidade.

Essa rede de interações, contudo, muito embora possa ser criada pelos próprios *selfs* em mera interação uns com os outros, como numa comunidade pré-política, não reflete todo o seu potencial de complexidade senão numa *sociedade política*. Entendendo-se que parcelas da construção do *self* são fornecidas não numa relação dialógica e apenas *atual* com outros *selfs*, mas também por meio de uma interação dialógica entre *selfs* do passado, do presente e do futuro – numa concepção burkeana da sociedade política – fica claro que a identidade do *self* também é construída por elementos relativos ao que define a *identidade* da

4 Estruturas como bancos centrais, sistema judiciário independente e não sujeito s eleições populares, separação entre chefias de Estado e de governo, um sistema legislativo bicameral, colégios eleitorais, etc., são algumas das criações históricas feitas em certas sociedades políticas a fim de fortalecer a estabilidade do sistema democrático por meio da mescla com elementos exógenos a uma democracia ou *direta* ou simplesmente *pura*.

sociedade política em que o *self* está inserido. O *self* é um produto social.

Pode-se perceber melhor o fenômeno se considerarmos a rede de interações do *self* ao longo de seu desenvolvimento pessoal. O *self* nasce e cresce em meio a uma família e toma contato com outros *selfs* fora dela, desenvolvendo, nesses contatos, *valorações fortes* relativas a bens que considera caros. Estas variam enormemente: podem estar em relação a bens socialmente muito relevantes, como a cidade, o estado ou a nação na qual nasceu, bem como bens socialmente menos relevantes, como o clube esportivo local. Em qualquer caso, essas *valorações fortes* orientam a construção da *identidade* do *self*. Elas são dadas individualmente, porém a sua origem é social e relativa à identidade da *sociedade política* na qual o *self* está inserido.

É essa conexão entre a identidade do *self* e a identidade da sociedade política que a *política do reconhecimento* busca reavivar ou proteger. Numa sociedade de *selfs* autênticos, a *identificação* do *self* com a sociedade política, muito embora existente, deixa de ser óbvia, isto é, de fazer parte do senso comum. O *self* pode facilmente deixar de perceber suas *valorações fortes* como sendo exclusivamente fundadas em seu gosto pessoal, sem qualquer conexão com a sua identidade enquanto membro daquela sociedade política; isto é, o *self* pode considerar sua *identidade* como algo completamente alheio à sociedade política, *desenraizado* dela.

Há ainda situações outras nas quais o *reconhecimento* se torna um tema relevante não pela sua ausência, mas pela oposição existente a ele: por exemplo, quando há grupos que, tendo assumido uma identidade, a veem rejeitada pela sociedade na qual vivem por não ser *reconhecida* enquanto tal. Nas palavras de Taylor, assim, "a nossa identidade é parcialmente formada pelo reconhecimento ou pela a sua ausência, frequentemente pelo desreconhecimento de outros [...] se a sociedade ao redor [das pessoas] reflete uma imagem distorcida, demérita ou condescendente delas" (TAYLOR, 1994, p. 25).

Em um Estado liberal neutro, como já colocado, a própria sociedade política pode esposar esse tipo de visão como sendo correto: a fim de se manter a neutralidade, nega-se a possibilidade de

identidade entre a sociedade política e o *self*. Nessa configuração, o espaço para o bem comum desaparece, ou, pelo menos, resta reduzido à mera concatenação de fins individuais, isto é, de auxílio à concretização de bens almejados pelas *valorações fortes* dos indivíduos. Bens irredutíveis ao nível meramente individual são, assim, ou deixados de fora dos cuidados da sociedade política, ou forçadamente colocados no leito de Procusto das razões e dos interesses individuais, e, assim, significativamente diminuídos[5].

Uma das primeiras perdas que a sociedade política começa a sofrer com isso é a *identidade*. Na ética da autenticidade, está posto o cenário para que apareça um conflito entre um *self* que busca expressar-se de forma autêntica (isto é, o *self da autenticidade*), que se percebe como *desenraizado* de suas origens, e uma sociedade política que, conscientemente ou não, ainda conta com uma *identidade* a ser defendida. *Identidade* esta que exige algum nível de participação do *self* autêntico a fim de ser sustentada.

Por isso, ocorre que, eventualmente, a proposição e a realização de *políticas de reconhecimento* em algum nível podem ser necessárias para a manutenção da *identidade* do *self* em relação a uma determinada sociedade política. Isto é, a parcela da *identidade* de cada *self* pertencente a uma sociedade política referente a sua *identidade* como membro dessa sociedade política pode, em determinadas circunstâncias, exigir que sejam elaboradas e empreendidas políticas amplas para a sua proteção, com esse mesmo objetivo, às vezes, inclusive, negando ou reduzindo direitos individuais.

É o que se pode extrair, por exemplo, do caso citado por Taylor em relação à província de Quebec, no Canadá, em seu ensaio constante da obra *Multiculturalism*. No ocorrido, após a adoção da Carta de Direitos Humanos pelo Canadá em 1982, legislações identitárias promovidas pela província francófona de Quebec, situada em um país majoritariamente anglófono, entraram em conflito com a Carta. Algumas dessas legislações identitárias, pois,

5 No Estado de bem-estar social, por exemplo, assim que o Estado passa a ser percebido como um gestor neutro de benefícios, a cidadania passa a contemplar preponderantemente o gozo de direitos sociais e de benefícios, e não a participação ativa na coisa pública, com deveres e responsabilidades. Eventuais reivindicações políticas se tornam relativas à capacidade de gestão desses benefícios e direitos – e não mais acerca de reorientações gerais de valores e de fins.

restavam por restringir direitos individuais em nome da identidade da sociedade política de Quebec; por exemplo, leis que obrigavam que a língua das escolas nas quais os pais de ascendência *quebecois* poderiam matricular seus filhos fosse a francesa, entre outras instâncias[6]. Esta lei foi mantida, sendo considerada constitucional pela Suprema Corte do Canadá.

O que se busca exemplificar com isso é que, às vezes, políticas identitárias conflitam com direitos individuais consagrados, como a liberdade de contratar. Mais do que isso, podem também fazer surgir discriminações entre grupos: no exemplo de Quebec, a restrição pertinente à educação dos filhos era limitada apenas aos francófonos, e não aos cidadãos de ascendência não-*quebecois*. Ou seja, um grupo, igualmente inserido na sociedade política canadense, restaria discriminado em relação a outro. Taylor (1994) nota que, mesmo que não haja limitação alguma de direitos individuais num caso, ainda assim haveria discriminação, posto que o Estado estivesse rendendo tratamento superior a um grupo do que o oferecido a outros.

Assim se formulam as objeções mais comuns a essas políticas: de um lado, seriam injustas porque afetam negativamente direitos individuais em muitos casos; de outro, prejudicam a igualdade na sociedade política. Podem também existir críticas relativas à eficácia de políticas de reconhecimento, porém elas não são relevantes para o assunto aqui tratado, posto que pressupõem que essas políticas seriam justas *se* fossem também eficientes para alcançar os objetivos propostos.

No entanto, vimos que o *self* é dialógico, e que os direitos individuais prestam-se a proteger a possibilidade de expressão autêntica do próprio *self*. Isto é, o *self* se desenvolve em interação com os demais *selfs*, e isso acontece *dentro* de uma sociedade política. Esse processo interativo entre os *selfs* também absorve elementos constantes da sociedade política para ocorrer. A própria linguagem usa constantemente referentes da estrutura social que não foram criados ou desenvolvidos pelos *selfs* que estão a interagir. Os *selfs* em interação, assim, interagem usando a estrutura de uma sociedade política. Eles não se manifestam de forma isolada

6 Havia outra lei que determinava que todos os documentos comerciais fossem redigidos em francês, que, diferentemente da primeira, foi derrubada pela Suprema Corte do Canadá.

da sociedade política: esta participa no processo de desenvolvimento de suas identidades enquanto *selfs*.

A objeção (liberal) relativa às políticas de reconhecimento como ofensivas aos direitos individuais e à igualdade falha nesse aspecto. Esses direitos protegem a expressão autêntica do próprio *self*, o que é de suma importância, e algo que não é passível de ser negado, em uma era da autenticidade; no entanto, a possibilidade de desenvolvimento pleno do próprio *self* também depende de uma estrutura, de uma sociedade política, que participa do processo formativo de sua identidade enquanto *self*. Isto é, para que a expressão de identidade do *self* seja autêntica, uma estrutura é necessária que permita essa expressão. É essa estrutura que as políticas de reconhecimento buscam proteger. Na expressão de Taylor, "a sociedade política não é neutra entre aqueles que valorizam permanecer fiéis à cultura dos ancestrais e aqueles que podem querer cortar os laços em nome de algum objetivo de auto-desenvolvimento" (TAYLOR, 1994, p. 58). As políticas do reconhecimento, nesse caso, não objetivam apenas aumentar o grau de satisfação das pessoas que existem, mas assegurar a continuidade da identificação de uma comunidade enquanto alguma coisa.

Contudo, as políticas de reconhecimento contam com um limite. Elas devem ser usadas para manter a *identidade* de sociedades políticas, porém sem negar os direitos fundamentais, precisamente porque estes são parte da própria identidade de uma sociedade liberal. Trata-se de um equilíbrio delicado: quando as demandas identitárias da sociedade política conflitam com a expressividade autêntica do *self*, em uma sociedade liberal, não é considerado aceitável solapar o conflito por meio da proibição da forma de expressão autêntica em questão.

Por outro lado, tratar a sociedade política como mera fornecedora de direitos desprovida de qualquer identidade revela-se um pacto suicida. Quando tudo o que se presume que sociedade política seja se resume a um somatório de interesses de seus membros, consolidados num pacto, sem qualquer alusão identitária, o que se deveria esperar que aconteça uma vez que essa comunidade de interesses deixe de existir? Ademais, do ponto de vista do *self*, já foi visto que não seria correto postular que a sua

identidade enquanto *self* gozaria de completa autonomia em relação à identidade da sociedade política em que o *self* se formou.

É nesse espaço entre a demanda individual do *self* de expressão autêntica e a afirmação da identidade da sociedade política que reside o que se pode chamar de uma parte do *bem comum*, ou, ainda, o seu denominador comum: os pontos em comum que ligam os cidadãos uns aos outros e à sociedade política de forma suficiente para que esta funcione. Esse é um dos pontos que dividem liberais de comunitaristas de forma bastante radical. Os primeiros sugerem o modelo do *consenso sobreposto* procedimentalista, com preponderância do justo sobre o bem; os comunitaristas, por sua vez, sugerem algo substancialmente de maior grau participativo e valorativo, focado no objetivo de integração política em detrimento da ética procedimentalista. A seguir, será apresentada uma versão de resolução do conflito baseada em Taylor.

Virtudes republicanas

É interessante lembrar que, em *Fontes do Self*, Charles Taylor inicia sua investigação tomando por base a filosofia de Santo Agostinho. Logo nos capítulos iniciais, como já dito, Taylor remete a criação da *interioridade* (ou *descoberta* da interioridade) a Santo Agostinho. Desnecessário colocar, a filosofia de Agostinho exerceu forte influência sobre Taylor. No entanto, a ideia aqui é a de afirmar que parte da filosofia de Agostinho, de maneira geral, teria exercido influência sobre a ideia geral do próprio comunitarismo – ou, ao menos, o pressuposto, ou o *pano de fundo* fundamental do comunitarismo.

Remetemo-nos aqui à ideia esposada por Santo Agostinho em *Cidade de Deus*, acerca da diferença entre a *polis* segundo Cícero e a sua percepção. Para Cícero, como se denota da sua *República*, a *polis* é mantida pela união de interesses. Conforme diz:

> Uma república é propriedade do público. Mas o público não é todo tipo de reunião humana, congregando-se de qualquer maneira, mas uma numerosa reunião posta junta por consentimento legal e pela comunidade de interesses (CÍCERO, 1998, p. 19).

A filosofia dos interesses de Cícero pode ser entendida do seguinte modo: o que mantém e forma a *polis* seria a união dos interesses de seus componentes. Interesses sempre são individuais, porém, quando em comum o suficiente uns com os outros, acabariam por formar um vínculo forte o suficiente para possibilitar uma união política forte e estável – a *polis*. É possível perceber aí elementos precursores do contratualismo do século XVII. Em ambos os casos, pois, o que se sugere que seja essencial à sociedade política é a *vontade* de seus constituintes em permanecer unidos a ela (*consentimento legal*) – e que essa *vontade* seria fundamentalmente integrada pelos interesses dos constituintes em se manterem ligados à *polis*.

Em claro contraste com a filosofia de Cícero, reside a de Santo Agostinho. Para Agostinho, não é, de forma alguma, o mero *interesse* dos constituintes que formaria e manteria a *polis*, mas o que chama de *amor*. Como coloca o próprio Agostinho, evidenciando o contraste entre a filosofia de Cícero e a sua:

> Se descartamos a definição [de Cícero] de um povo e, tomando por premissa outra, dizermos que um povo é um conjunto de seres humanos racionais unidos por um acordo comum quanto aos objetos de seu amor, então, a fim de descobrir o caráter de qualquer povo, temos apenas de observar o que ele ama. De acordo com essa nossa definição, o povo romano é um povo e seu bem-estar é sem dúvida alguma uma comunidade ou república (AGOSTINHO, 2004, p. 527).

Esse *amor* corresponde a uma percepção de *identidade* nas coisas da *polis*. O constituinte deseja formar e pertencer a uma *polis* não em função do que esta projeta ou garante para si, mas sim em razão do que a *polis* tem que seja passível e digno de ser amado pelo constituinte. Isso abarca uma dimensão social e outra política: quer dizer, o cidadão, ou constituinte, pode definir o seu amor pela *polis* em função de aspectos não políticos, como a beleza de seus campos, os trejeitos do povo, os costumes, etc. Para os fins aqui pretendidos, mais relevantes são os aspectos *políticos*: ama-se (por exemplo) a democracia, a *ágora*, a liberdade de expressão, a monarquia, os pais fundadores, etc. Há várias possibilidades.

Os detratores (*knockers*) da modernidade, com grande frequência, acusam-na de ter deturpado valores muito caros, os quais seria um dever defender, isto é, de negar valores considerados – pelos *knockers* – como fundamentais, e dignos de defesa. No entanto, se há um nível político no qual a participação dos constituintes, isto é, dos cidadãos, em defesa de uma sociedade política que não se pode considerar outra coisa que não *moderna* – isto é, do *self* moderno em defesa de uma sociedade política construída de forma *moderna*, e compreendida também de forma *moderna*, e, se a premissa agostiniana encontra-se acertada, é de se perguntar onde é que se encontram os valores dignos de amor, na sociedade moderna – e se esses não são caros e dignos de defesa também. Isto é: não teria, a modernidade, valores ocultos, escondidos, sobre os quais, inadvertidamente, põem os pés os seus defensores?

Parte do corpo teórico de Taylor advoga, precisamente, que a modernidade tem fontes morais ocultas. Isso quer dizer que os críticos da modernidade estariam enganados ao negar a existência dessas fontes, ou ao dizer que o projeto da modernidade seria contraditório em relação a essas mesmas fontes. Ora, vimos que a modernidade está em sincronia com um *self* – o *self* moderno, o *self* da autenticidade. Então, também em nível individual, deve ser possível encontrar *fontes morais* ocultas e escondidas – as quais, podemos supor, correspondem a *virtudes modernas*. Novamente, focaremos no aspecto político da questão – razão pela qual chamamo-las de *virtudes republicanas*.

Mas o que seriam essas virtudes? Comumente, no imaginário social moderno, no que se pensa ao se tratar de virtudes republicanas é na dureza e na severidade da república de Esparta, ou nos excessos e nos crimes empreendidos em nome da virtude quando do período revolucionário francês, no século XVIII. No entanto, mesmo nesses casos, em que pesem as faltas, há uma valoração forte efetuada em relação a alguns bens. Esses bens são os bens republicanos.

O que poderíamos chamar de *bens republicanos*, nesse sentido, consiste nos bens políticos existentes em certas *valorações fortes* tipicamente modernas. Isto é: são bens, dos quais decorrem virtudes, que encontram baluartes em parte do imaginário

social moderno do *self* autêntico. São os princípios, as premissas de *amor* desse *self* à sociedade política, em termos agostinianos, que originam *valorações fortes* de certos bens políticos.

Não devemos procurar essas *valorações fortes*, portanto, senão nos bens políticos caros ao *self* autêntico. Sabemos que Taylor não nega a existência de fontes morais no *self* moderno; apenas postula que estão ocultas, protegidas por uma camada de não afirmação. Mas elas podem ser desencobertas: basta procurar os bens políticos, dos quais se originam virtudes políticas, que encontram correspondentes nas *valorações fortes* do *self* autêntico moderno.

Podem ser verificados exemplos dessas virtudes na Declaração da Virgínia e também na Declaração de Independência norte-americana. Mais precisamente: "nós tomamos estas verdades por auto-evidentes, que todos os homens foram criados iguais, e dotados por seu criador de certos direitos inalienáveis, e que, dentre esses, encontram-se a vida, a liberdade e a busca da felicidade". Deve-se ainda mencionar o lema das revoluções liberais: liberdade, igualdade e fraternidade.

Esses bens – a liberdade, a igualdade e a fraternidade – são espelhamentos de um *self* autêntico. O *self* autêntico, de um lado, não admite desigualdade de consideração ou de respeito – um reflexo de sua ojeriza pela afirmação de *modos mais elevados de vida*, pela afirmação da vida cotidiana. Da mesma forma, o *self* moderno busca expressar-se de forma *autêntica* – o que é uma valoração forte decorrente do bem da *liberdade* – buscando a felicidade nessa forma autêntica de se expressar.

Esses bens republicanos, contudo, exigem a manifestação de algumas virtudes a fim de serem defendidos, e não só perante as críticas dos *knockers* da modernidade, como também de excessos decorrentes de seu mau uso[7]. O *self* autêntico pode ser autodes-

7 Parte significativa da *modernidade líquida* de que fala Zygmunt Bauman é decorrente da ignorância ou do destrato dessas fontes morais. A *liquidez* de vários tipos de relações humanas – por exemplo, as relações de trabalho – tem sua origem na busca de expressividade autêntica do *self*, porém mal orientada. A volatilidade dessas relações permite que o *self* possa ter acesso a um maior número de formas de expressividade, seja no trabalho, seja no amor, seja no consumo. Não deixa de pagar um alto preço por elas, no entanto: ao invés de direcioná-las ao *bem* pretendido – a busca da felicidade – elas se tornam um fetiche, uma coisa a ser valorizada por si mesma – a possibilidade de troca, a facilidade de expressão autêntica, deixa de ser um meio para se tornar um fim.

trutivo, caso oriente o seu exercício de sua expressividade autêntica em sentido contrário à origem das valorações fortes que lhes são caras. Além disso, a própria sociedade política moderna – o Estado Liberal *neutro* – também pode trair as virtudes que lhe são caras, por ignorar as valorações fortes que lhes dão origem.

Partindo-se da evolução do imaginário social do *self* moderno, tem-se, primeiramente, que, nas sociedades anglo-saxãs, a ideia moderna de igualdade de direitos enraizou-se de tal forma no imaginário social que desalojou as visões antigas de ordem, desde então associadas, no imaginário social, ao continente europeu, como a hierarquização e a posição social determinada desde o nascimento. Mais tarde, esse imaginário social se tornaria característico da modernidade como um todo.

A ideia moderna de ordem refere-se a um imaginário social que apresenta a sociedade de forma horizontal, isto é, repleta de diferentes *esferas* (a *esfera pública*, a economia, etc.), e de acesso direto. O imaginário social pré-moderno, em contraste, era fortemente hierárquico: o acesso das pessoas ao sistema se dava por meio de diversos intermediários, e essas posições eram prévias à pessoa e tampouco eram passíveis de ser criadas por meio de ação comum: a ordem era ontologicamente estável. A história dos últimos três séculos pode ser percebida, em parte, como um processo de substituição de um imaginário social por outro.

Pode-se mencionar o caso da Grã-Bretanha, em especial da Inglaterra, como exemplar. O país gradualmente instituiu esferas diferenciadas e modernas, dando-lhes ênfase, como a economia e a esfera pública, ao mesmo tempo em que manteve estruturas típicas da ordem antiga, como a monarquia e as instituições nobiliárquicas (títulos, a Câmara dos Lordes), gradualmente adaptando-lhes à coexistência com as instituições e ordens típicas do imaginário social moderno. O modo horizontal de sociedade pôde, assim, conviver com as estruturas verticais.

Essa síntese incluía a convivência entre as esferas pública, econômica e a presença de uma crescente possibilidade de acesso direto (pela ideia de nacionalidade, como bretão ou inglês). No entanto, a isso se adiciona um quarto elemento, referente ao ideal de civilização, que já estava se desenvolver no mundo europeu ocidental.

De fato, no período, já se percebia, no imaginário social moderno, a distinção entre um modo de vida considerado *civilizado* por moderno, e outro *selvagem* ou *primitivo*, referente ao imaginário social pré-moderno. A indistinção ou não diferenciação entre as três esferas referidas era característica dessa percepção; porém, mais do que isso, contemplava-se, no imaginário social moderno, então, uma dimensão disciplinar da sociedade. Ser civilizado passa a ser ter disciplina e autocontrole.

Era a manifestação, no imaginário social, da noção do que são virtudes republicanas. Em contraste com o imaginário social pré-moderno, uma sociedade dita civilizada – ou dotada de virtudes republicanas - era considerada como sendo aquela na qual não apenas vigorasse o Estado de Direito – parte fundamental de um Estado liberal *neutro* moderno - como certa disciplina de parte dos cidadãos; certa moderação nos assuntos públicos e certa disciplina na vida privada.

Entretanto, já não se vive mais em uma *sociedade disciplinar*, na qual o exercício e o cultivo dessas virtudes seriam impostos a todos. A sociedade moderna, onde se situa o Estado liberal *neutro*, é uma sociedade secular e de *pressões cruzadas*: não apenas é vedado ao poder público afirmar um estilo de vida como melhor ou superior a outros, como também o *self* moderno se vê diante de inúmeras opções de estilos de vida diferentes, sendo que os termos da escolha que fará devem ser dados apenas por ele mesmo e por mais ninguém. O exercício das virtudes republicanas é apenas uma dessas escolhas possíveis. O *self* expressivo autêntico, assim, pode criar um problema para o exercício das virtudes republicanas, no Estado liberal *neutro*. O *self* expressivo autêntico não tem qualquer obrigação de escolher exercê-las.

Contudo, um mínimo de virtudes cívicas – virtudes republicanas – é necessário para que uma sociedade livre, própria de um Estado liberal *neutro*, sobreviva e floresça. Nos períodos pré-modernos, pré-*self* autêntico e expressivista, a força dos costumes e da religião inseriam a obrigação de virtude cívica no imaginário social de forma sutil, porém irresistível. Numa era secular, autêntica, expressivista e instrumental, por outro lado, tanto os costumes como a religião perderam grande parte da capacidade de influenciar o *self*. Este faz as próprias escolhas, e seu poder de

fazê-las é considerado, ele próprio, integrante indelével do imaginário social. Por isso, perguntamos: poderia existir algum meio de tornar a escolha pela virtude republicana importante para o *self* autêntico?

Conclusão: um comunitarismo liberal?

Defendemos o que se pode chamar de um *liberalismo autoconsciente*, isto é, um liberalismo ciente de sua especificidade cultural e temporal, bem como de suas ligações com determinadas ideias de bem. O argumento central é o de que as virtudes republicanas são uma condição para a manutenção de uma sociedade livre, e são um bem político, frutos de uma *valoração forte* do *self* autêntico expressivista que é próprio do Estado liberal *neutro*. Todas as ideias e todos os conceitos trabalhados até agora convergem para esse ponto. Como Taylor coloca:

> Podemos, portanto, dizer que a solidariedade republicana está na base da liberdade, por ser ela que proporciona a motivação para a disciplina auto-imposta; ou então que ela é essencial a um regime livre, porque é pedido a seus membros que façam coisas que meros súditos evitam (TAYLOR, 2000a, p. 209).

Nomeadamente, o patriotismo é a primeira das virtudes republicanas de que depende a manutenção de uma sociedade livre. Tratando-se de uma construção frágil, esta só pode ser preservada mediante uma clara disposição dos cidadãos de agir em sua defesa; a motivação para tomar um conjunto de atitudes destinadas a preservar a sociedade livre. Esta disposição é o que chamamos de *patriotismo*.

Contudo, uma postura liberal poderia facilmente caracterizar a virtude republicana sugerida – o patriotismo – como necessária, porém dotada de caráter apenas instrumental. Isto é: seria de fato bom para a sociedade política que os cidadãos a manifestassem. No entanto, diante da vedação de preferência oficial de um estilo de vida em detrimento de outros, não seria razoável argumentar em favor dessa virtude republicana apenas porque seria, esta, útil para a sociedade política. Poderia se alegar que

o homem não é, pois, um instrumento da sociedade política. Por conseguinte, a preferência pelo republicanismo resultaria na negação das liberdades caras ao liberalismo. Como Taylor coloca, em relação a uma instância do patriotismo, o *autogoverno participativo*:

> Os liberais procedimentais tendem a negligenciá-lo, tratando o autogoverno como mero instrumento do regime de direito e de igualdade. Com efeito, tratá-lo como o trata a tradição republicana, que o vê como essencial a uma vida de dignidade, como sendo em si o bem político mais elevado, nos faria ultrapassar as fronteiras do liberalismo procedimental. Uma sociedade organizada ao redor dessa proposição partilharia e endossaria, qua sociedade, ao menos essa noção da boa vida. Trata-se de um claro e nítido ponto de conflito entre liberais procedimentais e republicanos. Pensadores como Hannah Arendt e Robert Bellah têm sem dúvida um ideal político incompatível que esse liberalismo não pode incorporar (TAYLOR, 2000a, p. 216).

A objeção é a de que o patriotismo representaria um problema insolúvel para o Estado liberal *neutro*. Mesmo que a teoria liberal admitisse que o patriotismo é algo benéfico a uma sociedade livre, ainda assim não seria possível defendê-lo ou promovê-lo, posto que negaria a *identidade* da sociedade política liberal, no tocante ao seu aspecto não instrumental e à sua característica de não ser privilegiadora de qualquer estilo de vida em detrimento de outros.

No entanto, a virtude republicana que consiste no patriotismo não é apenas um bem instrumental, isto é, um meio, mas um fim e um bem em si mesma. O patriotismo, pois, é parte da defesa do processo de construção da *identidade* desse mesmo *self* autêntico expressivista que floresce na sociedade livre, no seio do Estado liberal *neutro*. O próprio entendimento do *self* acerca de si mesmo – a sua *interioridade* – depende da relação dialógica gerada no contato com outros *selfs*, dentro de uma sociedade política.

Ademais, sociologicamente, não se verifica, contrariamente ao que sugere a tese liberal, que, de qualquer modo, a objeção liberal esteja correta. Em diversas circunstâncias se percebe que o patriotismo ainda importa; e que é parte integrante da identi-

dade de muitas pessoas em se tratando de sua conexão com determinada sociedade política. Pode-se verificá-lo diante da consternação e indignação populares nas histórias recentes de muitas sociedades livres, em face de escândalos públicos e políticos. Nesses casos, o público vê a identidade de sua sociedade política ser maculada por más ações de certos agentes públicos e políticos, ao qual o povo deu importância. As pessoas não fazem isso por acreditarem ser seu autointeresse maior fazê-lo: o fazem por e para afirmarem identidade enquanto membros daquela sociedade política, e em prol desta, às vezes até mesmo em prejuízo de seu interesse particular e racional. A motivação das pessoas não pode ser reduzida ao mero cálculo utilitário. O atomismo falha, aqui.

Além disso, as próprias instituições livres dos Estados liberais *neutros* não são moralmente inertes ou irrelevantes. Na verdade, muito do que as argumentações liberais em prol da existência dessas instituições têm de convincente se deve ao aspecto moral intrínseco a essas instituições: elas devem ser celebradas como "realizadoras de uma liberdade significativa", e que "salvaguarda a dignidade dos cidadãos" (TAYLOR, 2000a, p. 216). As instituições caras ao liberalismo procedimental têm um caráter moral bastante forte; são bens políticos. Por isso, são dignas de valorações fortes, que as pessoas de fato fazem.

As instituições da sociedade livre são um bem político, e um bem político necessário à república. Entretanto, não é por serem um bem que os cidadãos as defendem: é por serem identificadas pelo *self* como relacionadas às suas *valorações fortes*. Esses bens políticos estão espelhados na identidade do *self*, o qual consegue perceber isso. Assim, é afastada a objeção liberal de que, ao se considerar publicamente determinada conduta – o *patriotismo* – como desejável, estaria sendo violada a neutralidade do Estado em relação a estilos de vida. Inexiste, aqui, a sugestão de que o patriotismo é parte essencial de uma vida ideal, ou de uma *boa vida*. O patriotismo é importante para a república por ser necessário para a sua manutenção, e, para o *self*, por ser a ponte que mantém a relação entre os bens políticos da república e a sua *identidade*. O Estado pode ser neutro em relação a estilos de vida, mas não necessariamente no que toca à disposição, à virtude re-

publicana do patriotismo.

O patriotismo envolve um sentimento de estar envolvido em um conjunto de propósitos, ideais e valores comuns. Um patriota, no Brasil, seria alguém que se sentisse vinculado aos seus compatriotas por um sentimento de defesa de bens políticos e valorações fortes comuns do povo brasileiro; seriam, estes, elementos integrantes de sua *identidade* enquanto *self*. Essa pessoa levaria esses sentimentos em comum para os processos deliberativos de que, na política prática, tomasse parte. Considerando que existe uma conexão entre a disposição patriótica e o senso de identidade, teríamos que em uma sociedade política na qual houvesse uma forte percepção dessa conexão entre a identidade do *self* e a identidade da sociedade política:

> O modelo procedimental não se adequará a essas sociedades porque elas não podem declarar neutralidade entre todas as definições possíveis da vida virtuosa. Uma sociedade como Quebec não pode deixar de se dedicar à defesa e à promoção da língua e da cultura francesas, mesmo que isso envolva alguma restrição às liberdades individuais. Ela não pode fazer da orientação cultural-linguística uma questão de indiferença. Um governo capaz de ignorar esse requisito ou não estaria refletindo a vontade da maioria ou mostraria uma sociedade a tal ponto desmoralizada que estaria próxima da dissolução. Seja como for, as perspectivas da democracia liberal não seriam boas (TAYLOR, 2000a, p. 220).

Mas, até aqui, tratamos da importância da virtude republicana do patriotismo para a sociedade livre. Resta ainda saber se o patriotismo pode ser defendido por uma república sem que ela caia na negação de suas liberdades fundamentais, ou, pior, em uma espécie de fascismo pós-moderno.

Primeiramente, tem-se que o Estado moderno não é, de modo algum, percebido como fundamentado em algo transcendental, em alguma justificativa transcendental ou cosmológica· Por isso, não há razão segundo a qual haveria algum dever de obediência irrecusável de parte dos cidadãos. Legitimidade não é um mandamento divino.

Segundo, há uma diferença entre nacionalismo e patriotismo operando aqui. Pelo nacionalismo, é a identidade pré-política

que fundamenta o amor pela pátria; e o Estado é emanação dessa identidade. No patriotismo, por outro lado, opera uma identificação política: ama-se a pátria pela identidade política que esta assumiu, por exemplo, a de um Estado liberal, fundado por um determinado povo. Ao negar sua identidade liberal, o Estado trairia e revogaria sua identificação com o *self* autêntico e expressivista. O patriota não ama o Estado por ser Estado, mas porque verifica uma conexão identitária entre o *self* e o Estado.

Terceiro, porque o fundamento do patriotismo para as sociedades livres é, precisamente, a defesa dos bens políticos que lhes são caros. Isto é, a defesa das liberdades que permitem ao *self* moderno ser autêntico e expressivista. Portanto, a defesa do patriotismo seria algo contraditória se partisse da negação dessas mesmas liberdades no que elas têm de essenciais. A sociedade livre trabalha com uma linguagem de *direitos*, que representam certo número de imunidades e de liberdades que não pode ser infringido; o primado dos direitos pode ser dito como sendo uma parte integrante da identidade de uma sociedade política livre. No caso já citado de Quebec, temos que, muito embora algumas liberdades individuais tivessem sido restringidas, a possibilidade de autenticidade e de expressividade não o foi – precisamente porque a sociedade política *quebecois* buscava proteger o esquema institucional que assegurava a identidade do *self* para o qual essa possibilidade de autenticidade e de expressividade é cara.

Quarto, conflitos relativos à relação de grupos minoritários e grupos majoritários, ou a identificação de certos grupos com o que é considerado como sendo a identidade da sociedade política podem ser endereçados por meio de políticas de reconhecimento. Importante ressaltar, contudo, que isso é algo a ser trabalhado caso a caso, e para o que não existem soluções fáceis ou simples.

Esse liberalismo, ciente de sua ligação a um determinado tipo de *self*, não deve temer afirmar e de defender bens políticos caros a esse *self*, pois tem com ele uma relação de dependência mútua. O *self*, por sua vez, por mais autêntico e expressivo que seja, sempre terá sua identidade dialogicamente formada em uma sociedade política. É pelos bens políticos que possibilitaram sua autenticidade expressiva que deve restar orientado para a defesa dessa sociedade política e para a participação nela.

Referências

ABBEY, Ruth (org.). **Charles Taylor**: contemporary philosophy in focus. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ABBEY, Ruth. **Charles Taylor**: philosophy now series. Princeton: Princeton University Press, 2001.

AGOSTINHO, Santo. **City of God**. Londres: Penguin, 2004.

AQUINAS, Thomas, **On kingship to the king of cyprus**. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.

ARISTÓTELES. **The basic works of Aristotle**. Nova Iorque: The Modern Library, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

BERLIN, Isaiah. **Four essays on liberty**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1990.

CÍCERO. **The republic and the laws**. Oxford: Oxford University Press, 1998

DWORKIN, Ronald. **Taking rights seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

MILL, Stuart. **On liberty**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

RAWLS, John. **Liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

SMITH, Nicholas H. **Charles Taylor**: meaning, morals and modernity. Cambridge: Polity Press, 2002.

TAYLOR, Charles. **A Catholic modernity?** Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.

TAYLOR, Charles. **A secular age**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000a.

TAYLOR, Charles. **As fontes do Self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, Charles. **Dilemmas and connections**: selected essays. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

TAYLOR, Charles. **Hegel and modern society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

TAYLOR, Charles. **Modern social imaginaries**. Durham: Duke University Press, 2004.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalism**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, Charles. **Philosophical arguments.** Cambridge: Harvard University

Press, 1995.

TAYLOR, Charles. **Sources of the self**: the making of the modern identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TAYLOR, Charles. **The Ethics of Authenticity.** Cambridge: Harvard University Press, 2000b.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America**. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.


ISBN 978-85-7566-465-0
9 788575 664650